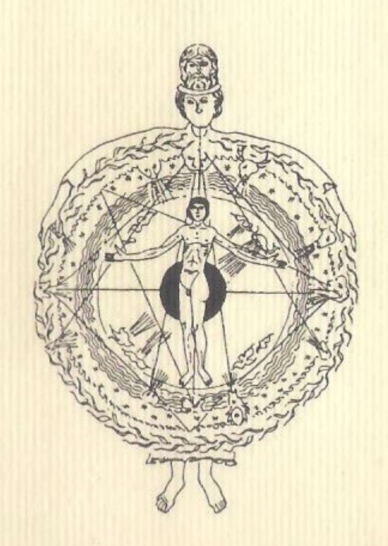
Ananda K. Coomaraswamy

LA SIGNIFICATION DE LA MORT

« Meurs avant que tu ne meures »

Études de psychologie traditionnelle



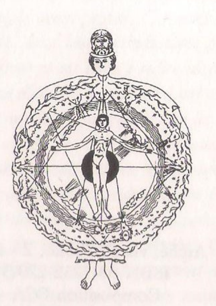
ARCHÈ
MILAN
2001

Ananda K. Coomaraswamy

LA SIGNIFICATION DE LA MORT

« Meurs avant que tu ne meures »

Études de psychologie traditionnelle



ARCHÈ
MILAN
2001

ISBN 88-7252-229-3
Composition PCA
Imprimé en Italie
Grafiche Vadacca s.r.l.
Legatoria Bella

Diffusion : Edidit, 76, rue Quincampoix - 75003 Paris

Présentation

Il nous paraît peu opportun de faire précéder les sept études de ce recueil d'une biographie de leur auteur, car A. K. Coomaraswamy lui-même jugeait sans intérêt véritable ni pertinence de semblables données d'ordre individuel pour une œuvre de caractère strictement traditionnel et, par conséquent, indépendante des individus eux-mêmes. Une présentation visant une analyse générale des travaux de Coomaraswamy nécessiterait, quant à elle, un développement trop important pour un simple avant-propos. Certaines éditions des œuvres de Coomaraswamy ont apporté, dans leurs introductions plus ou moins développées, des précisions sur l'auteur et ses écrits : redire ici différemment, même en partie, la substance de ce que d'autres, à juste titre, ont exprimé, cela ne semble pas souhaitable non plus, pour la simple raison que les articles de Coomaraswamy, ceux de ce recueil comme les autres, n'ont aucunement besoin d'être assortis de tels propos pour que soit activée, en quelque sorte, leur capacité germinatrice chez le lecteur qui les comprendra comme il convient.

En revanche, nous voudrions souligner certains aspects particuliers, implicites et relativement secondaires, des études ici présentées. Ce n'est certes pas la « méthode traditionnelle » appliquée ici comme partout ailleurs dans les études de Coomaraswamy, que nous retiendrons. Il est bien connu, en effet, que l'auteur n'avance jamais une « idée » lui appartenant en propre, mais qu'il expose toujours, au contraire, des notions ou données dont il fournit les références à partir des textes sacrés qu'il lui paraît judicieux de mentionner ou de rapprocher, ou bien encore en se référant aux commentaires ou écrits d'autorités

spirituelles reconnues comme telles dans la tradition. On sait également, dans cet ordre d'idées, que son immense réseau de références traditionnelles résultait d'un connaissance directe, de première main, des sources ou auteurs correspondants qu'il avait assimilés dans leur langue originale. Bien que tout à fait remarquable et exemplaire, ce n'est pourtant pas ce que nous aimerions souligner dans cette courte présentation.

Le premier point sur lequel nous insisterons concerne l'application pratique envisagée par Coomaraswamy lui-même à la fin du premier travail traduit ci-après. Il est très rare, en effet, de rencontrer cet aspect pratique des choses dans les études de Coomaraswamy qui ont le plus souvent un caractère quasi démonstratif sans aucune allusion directe à une quelconque application dans le domaine intellectuel et spirituel. Au contraire, à la fin de ce copieux article sur la « psychologie traditionnelle », Coomaraswamy consacre plusieurs paragraphes à évoquer, entre autres choses, les conditions générales de cette indispensable application.

Quelle que soit la Voie (des Ancêtres ou des Dieux) que l'on envisage de parcourir, ne serait-ce même que partiellement dans la plupart des cas de nos jours, il est tout à fait nécessaire en premier lieu d'être intégré véritablement dans l'une des formes traditionnelles orthodoxes et vivantes, et d'en accomplir effectivement les rites correspondants : cela peut paraître évident, mais on sait que tous les « chercheurs » ne l'entendent pas ainsi. De surcroît, pour cheminer sur la Voie de la Connaissance menant à la libération des liens du « Devenir » et conduisant au « Sommet de l'Être », puis à sa transcendance, il est une condition supplémentaire absolument obligatoire, à savoir d'avoir reçu une initiation et de bénéficier de l'assistance spirituelle d'un « prédécesseur dans la Voie » de cette initiation spécifique : nul ne saurait sans cela « passer par le Soleil », mourir avec le Christ pour ressusciter à la Vie avec Lui.

À ces deux aspects inéluctables il convient d'en ajouter un troisième, non moins nécessaire : il s'agit de la « préparation théorique » sans laquelle, dans la majorité des cas, on ne saurait envisager de « réaliser » effectivement les divers états spirituels hiérarchisés qui jalonnent le parcours de la Voie mystique comme celui de la Voie contemplative. L'œuvre toute entière de Coomaraswamy fournit de tels exemples de cette « préparation théorique » indispensable grâce à laquelle l'intelligence ou la ratio discursive peut recevoir la lumière intellectuelle permettant, par réfraction, d'appréhender « rationnellement » les vérités métaphysiques dont la connaissance effective doit être le seul et unique but à viser. Pour souligner l'importance de cette « préparation théorique » que Coomaraswamy mentionne lui-même dans cette étude sur la « psychologie traditionnelle », nous ferons appel également à René Guénon qui écrivait ces lignes : « Il faut posséder des connaissances théoriques inébranlables et fort étendues avant de songer à tenter la moindre réalisation [...] L'acquisition de ces données constitue l'unique préparation indispensable, sans laquelle rien ne peut être fait, et dont dépend essentiellement toutes les réalisations ultérieures dans quelque ordre que ce soit [...] Il faut nécessairement commencer par la préparation théorique, la seule essentielle et vraiment indispensable » (Orient et Occident, *2e édition, 1947, pp. 178 et 183).*

C'est dans ces conditions que Coomaraswamy pouvait dire lors de son allocution, à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, en quittant ses activités au Musée des Beaux-Arts de Boston : « pour moi le moment est venu d'échanger le mode de vie active pour un mode plus contemplatif pour lequel je formule l'espoir d'avoir une expérience, plus immédiate et plus complète, au moins d'une partie de la vérité dont, jusqu'ici, mon entendement a été surtout d'ordre rationnel » (« The Seventieth Birthday Address », Selected Papers, *t. II, p. 435).*

Cette indispensable préparation théorique doit être envisagée d'abord dans le cadre d'une tradition déterminée ou d'un mode de civilisation, et elle peut prendre forme selon divers courants intellectuels. Elle ne saurait pour autant négliger, du moins à partir d'un certain stade de connaissance théorique, les autres aspects de la Tradition universelle, en particulier ceux de l'Orient, en tant que ceux-ci peuvent utilement éclairer et compléter l'appréhension des réalités métaphysiques et, aussi, en raison de ce que ces formes traditionnelles doivent normalement être intégrées à un certain stade du processus de réalisation spirituelle effective.

Nous insisterons tout particulièrement sur l'une des composantes majeures de la préparation qu'il convient de retenir pour un individu de « tradition chrétienne ». Ainsi que le symbolise l'inscription en langue hébraïque, grecque et latine figurant sur la croix du Christ, le chrétien peut et doit être considéré comme étant spirituellement un sémite et psychiquement un gréco-latin ; la

diffusion du Christianisme à partir de Jérusalem jusqu'à Rome en passant par la Grèce, n'en est que l'expression géographique et chronologique, et, dans cet ordre d'idée, la conversion de Denys l'Aréopagite en manifeste également une des modalités. Les fondements de la foi et de la connaissance sont donc hébraïques pour ce qui concerne l'Ancien Testament, et d'inspiration hébraïque, mais d'expression grecque, pour le Nouveau Testament. Quant à la composante hellénique de la tradition de l'Église, c'est essentiellement le Platonisme et le Néoplatonisme qui en constituent l'aspect prédominant comme le montrent à l'évidence la plupart des écrits patristiques (voir en particulier J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique, *et* Platonisme et théologie mystique*).*

Le courant « philosophique » du Platonisme et du Néoplatonisme n'est en vérité qu'un aspect de la Philosophia Perennis, *c'est-à-dire de la « Philosophie Traditionnelle », et, à ce propos, on fera remarquer que le sens profond de la doctrine exprimée notamment par Platon est, en raison de son caractère strictement traditionnel, le même que celui des autres traditions. À cet égard, on notera que A. K. Coomaraswamy se porte garant de l'identité de fond de cette philosophie platonicienne avec le Vêdânta : « Je puis ajouter que tous mes travaux récents tendent à montrer que les traditions du* Rig Véda *(et par conséquent aussi, bien sûr, des Upanishads et des Brahmanas) et du néoplatonisme ont des significations identiques » et « la philosophie grecque, spécialement pythagoricienne, est pratiquement la même que le Vêdânta » (lettres du 29/08/37 et du 26/04/47,* Selected Letters, *p. 37 et 411).*

Ce qui précède nécessite quelques éclaircissements et mises au point pour ce qui concerne en particulier la « philosophie » dont la perception qu'on a actuellement ne correspond absolument pas à la vérité. En effet, le mot « philosophie » éveille de nos jours en Occident une activité pseudo-intellectuelle, uniquement rationnelle, de la pensée individuelle appliquée à un certain nombre de thèmes (causes premières, réalité dite absolue, valeurs humaines, etc.). On rencontre, pour ainsi dire, autant de « philosophies » que de « philosophes » dont une part prépondérante des « réflexions » consiste le plus souvent à critiquer les autres systèmes philosophiques. Cet état des choses résulte d'une profonde décadence intellectuelle spécifique à l'Occident moderne. Il n'en allait pas ainsi jadis.

La Philosophia, *« Amour de la Sagesse », a affaire, en réalité au contraire, aux vérités immuables, supra-individuelles, dont elle donne, sous divers aspects, des expressions discursives, voire dialectiques, destinées à servir de support à la compréhension de ceux qui s'attachent à l'acquisition de la Connaissance, ou Sagesse, et qui s'efforcent de se libérer des filets du « Devenir », de mourir à leur individualité séparatrice, au monde de la dissemblance, et de renaître corrélativement à la Vie unitive des réalités qui « sont véritablement ». La* philosophie, *selon ce point de vue orthodoxe, est bien, d'une certaine manière, un* Ars moriendi, *comme le montre clairement le* Phédon *: « Ceux qui s'attachent à la philosophie... n'ont d'autre occupation de que mourir et d'être morts » (64a), « ceux qui font de la philosophie sont avides de mourir » (64b), « Or, délier l'âme [du corps], ceux qui y mettent toujours, et eux seuls, le plus de zèle, ce sont ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosopher... ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosopher s'exercent à mourir » (67de). Il s'agit, évidemment, de cette « mort initiatique » que le philosophe « au sens droit du terme » cherche à obtenir avant même qu'advienne la mort physique et naturelle : « Meurs avant que tu ne meures : que tu n'aies pas à mourir quand il te faudra mourir » (Angelus Silesius,* Le Pèlerin chérubinique, *IV, 77). Car la philosophie « au sens droit du terme » correspond bien à une voie initiatique authentique : « Quiconque arrivera chez Hadès sans avoir été initié, celui-là aura sa place dans le Bourbier, tandis que celui qui aura été purifié et initié, celui-là aura sa résidence auprès des Dieux... «* Nombreux sont les porteurs de thyrse, et rares, les Bacchants ! *». Or ceux-ci ne se distinguent pas de ceux qui, au sens droit du terme, s'occupent de philosopher » (69cd). Or, cette* philosophie *dont le* Phédon *souligne le caractère initiatique, est évidemment, en l'occurrence, le « Platonisme » et son prolongement dans le « Néoplatonisme », qui sont des « maillons » d'une chaîne traditionnelle remontant aux dieux mêmes, ainsi que Proclus l'atteste clairement en mentionnant « l'extase dionysiaque que donnent les écrits de Platon » (*Théologie platonicienne, *I, 1) et « la philosophie divinement inspirée de Platon » (ibid., I, 2) dont « la théologie s'accorde avec celle d'Orphée, de Pythagore et des* Oracles Chaldaïques *» (ibid., I, 5).*

On sait combien les Pères de l'Église, y compris Philon d'Alexandrie, ont été marqués par le Platonisme et le Néoplatonisme. Ce qui est moins connu, en revanche, c'est la profonde influence sur la théologie et la spiritualité chré-

tiennes de la tradition néoplatonicienne transmise par Proclus, selon la double voie du Liber de causis *et du* Corpus dionysiacum. *En effet, le* Livre des causes, *qui correspond à une traduction à partir d'une version arabe des* Éléments de théologie *de Proclus, a connu une très large diffusion et a constitué une référence importante pour des auteurs comme Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, Eckhart, Dante etc. Quant aux écrits du pseudo-Denys, en particulier les Noms divins, qui dépendent étroitement de la* Théologie platonicienne *et des* Éléments théologiques *du même Proclus, ils se sont imposés rapidement comme une base pour la théologie et la mystique chrétiennes, et l'on fera remarquer, en passant, que le nom d'auteur donné à ces écrits du Ve siècle (le même que celui où écrivit Proclus) fait manifestement référence à la tradition dionysiaque des Bacchants. Enfin, à ces très succincts rappels de certaines filières évidentes pour la doctrine et la spiritualité chrétiennes, on ajoutera l'exemple de Nicolas de Cues dont l'œuvre a été particulièrement marquée par Proclus, notamment par son* Commentaire sur le Parménide.

C'est à cette authentique Philosophia *que A. K. Coomaraswamy se réfère constamment lorsqu'il rapproche telles formulations des Upanishads et des Brahmanas avec certains passages des dialogues de Platon, ou encore de Philon d'Alexandrie, pour ne mentionner que ces deux auteurs les plus fréquemment cités par lui. Pour Coomaraswamy, ces deux catégories de textes traditionnels orientaux et occidentaux sont comme des facettes concordantes de la Vérité une et universelle : chacun de ces aspects de la Tradition permet d'éclairer et de confirmer l'autre. Ainsi, pour le lecteur occidental qui, de cette manière, prend conscience de la valeur intellectuelle de la philosophie platonicienne et néoplatonicienne, les rapprochements avec la doctrine orientale proposés par Coomaraswamy sont autant d'aides lui permettant de retrouver sa propre tradition.*

Jacques THOMAS

LISTE DES ABRÉVIATIONS
pour les références orientales

A	Anguttara-Nikâya
AÂ	Aitareya Âranyaka
AB	Aitareya Brâhmana
AV	Atharva Veda
BD	Brihad Devatâ de Shaunaka
BG	Bhagavad Gîtâ
BrSBh	Brahma Sûtra Bhâshya
BU	Brihadâranyaka Upanishad
CU	Chândogya Upanishad
Dh	Dhammapada
J	Jâtaka
JB	Jaiminîya Brâhmana
JUB	Jaiminîya Upanishad Brâhmana
Kaush. Up.	Kaushîtaki Upanishad
KB	Kaushîtaki Brâhmana
KU	Katha Upanishad
M	Majjhima-Nikâya
Manu	Mânava Dharmashâstra
MU	Maitri Upanishad
Mund. Up.	Mundaka Upanishad
RV	Rigveda Samhitâ

S	Samyutta-Nikâya
ShA	Shânkhâyana Âranyaka
ShB	Shatapatha Brâhmana
Shvet. Up.	Shvetâsvatara Upanishad
Sn	Sutta-Nipâta
TS	Taittirîya Samhitâ
TU	Taittirîya Upanishad
VS	Vâjasaneyi Samhitâ

1

Sur la psychologie, ou plutôt la pneumatologie dans l'Inde et dans la Tradition

Ecce quomodo in cognitione sensitiva continatur occulte divina sapientia, et quam mira est contemplatio quinque sensuum spiritualium secundum conformitatem ad sensus corporales[1].

ST. BONAVENTURE,
De reductione artium ad theologiam 10

῞Οστις αὖ σῶμα θεραπεύει, τὰ ἑαυτοῦ ἀλλ' οὐχ' αὐτόν θεραπεύει[2].

PLATON, *I Alcibiade* 131B.

Ainsi que Jadunath Sinha le remarque dans le seul ouvrage important consacré à la psychologie (*bhûta-vidhyâ*) indienne : « Il n'y a pas de psychologie empirique en Inde. La psychologie indienne est fon-

1. « Voyez comment la Sagesse divine est comprise de façon cachée dans la perception sensible, et à quel point est merveilleuse la contemplation des cinq sens spirituels selon leur conformité aux sens corporels. » *Continatur occulte* = *guhâ nihitam* ; *sensus spirituales* = *jnânendriyani* ; *sensus corporales* = *karmendriyani.*

2. « Celui qui traite le corps, traite ce qui est à lui, non pas ce qu'il est ». De la même manière, « Celui qui connaît seulement le corps, connaît ce qui est de l'homme, mais pas l'homme lui-même » (*Ibid.,* A).

dée sur la métaphysique »[3]. L'explication en est que « tous les systèmes indiens de philosophie sont en même temps des doctrines de salut »[4]. En d'autres termes, les philosophes indiens ne s'intéressent pas aux faits, ou plutôt aux éventualités statistiques, pour eux-mêmes, mais fondamentalement à une vérité libératrice[5]. La psychologie traditionnelle et sacrée tient pour acquis que la vie (*bhava*, *γένεσις*) est un moyen en vue d'une fin située au delà d'elle-même ; elle ne doit être vécue à tout prix. La psychologie traditionnelle, en fait, n'est pas fondée sur l'observation, mais est une science d'expérience subjective. Sa vérité n'est pas d'un genre susceptible d'une démonstration statistique ; elle est une science pouvant seulement être vérifiée par le contemplatif exercé[6]. En d'autre

3. Jadunath Sinha, *Indian Psychology : Perception* (Londres, 1934), p. 16. Voir aussi C. A. F. Rhys Davids, *Buddhist Psychology* (Londres, 1914) ; T. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism, and the Meaning of the Word « Dharma »* (Londres, 1923) ; et R. N. Dandekar, *Der vedische Mensch* (Heidelberg, 1938) (en particulier pp. 21-24). Le livre de Rhys Davids est très instructif mais doit être lu avec beaucoup de précautions du fait qu'il a été écrit « dans l'ignorance du filon de la nomenclature courante dont font usage les Nikâyas » (p. 18). Pour cette raison, peut-être, l'auteur voit une contradiction entre la doctrine, dans les Upanishads, de l'*Âtman* en tant que « seul qui voit », etc., et l'énoncé bouddhiste de la question « Qui voit ? » qui ne peut être proprement posée ; il ne se rend pas compte que la question est impropre simplement parce que le « seul qui voit » ne devient jamais quelqu'un et n'est pas un « qui » ou « quoi » quelconque. Vu sous cet angle, l'opposition entre le « réalisme » brahmanique et le « nominalisme » bouddhiste perd toute sa force (cf. n. 51).

4. T. Stcherbatsky, *Buddhist Logic* (Leningrad, 1932), p. 195. De la même manière, chez Platon il s'agit d'une philosophie morale – *Bildung* plutôt que *Wissenschaft*, non pas une théorie « pure », mais également un mode de vie (cf. *Phèdre* 64 *sq.*), un *margâ* = ἴχνευσις, comme, par exemple, en *Phèdre* 253 A.

5. Cf. Franklin Edgerton, « The Upanishads : What Do They Seek and Why ? », *JAOS*, XLIX (1929), 102.

6. Cf. Platon, *Phèdre*, 65BC : « l'Âme atteint mieux la Vérité... lorsqu'aucune de ces choses, entendre ou voir, peine ou plaisir, ne la trouble, et c'est, pour autant que cela est possible, toute seule et par elle-même (*αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνηται*) ». A noter que « toute seule et par elle-même » n'est pas une formule à prendre à la légère, ni en français ni en grec ; cela suppose la distinction des deux « soi » et la mise en association du soi avec le Soi, cet « autre qui ne se soustrait jamais », et celui qui se réfugie auprès de Lui n'est

termes, sa vérité peut être vérifiée seulement par ceux qui suivent la procédure prescrite par ses protagonistes, et cela s'appelle une « Voie ». A cet égard, cela ressemble à la vérité des faits, mais avec cette différence que la Voie doit être suivie par chacun pour soi-même ; il ne peut y avoir de « preuve » générale. Par « vérification » nous voulons dire, bien entendu, un constat et une mise en pratique, et non pas une conviction comme celle pouvant résulter d'une compréhension d'ordre simplement rationnel. Aussi ne peut-il y avoir aucune « propagande » en faveur de la science sacrée. Dans la présente étude, nous nous efforcerons seulement de l'exposer. La science sacrée est essentiellement concernée par la qualité tandis que la science profane est une science des quantités. Entre ces deux sciences il n'y a aucun conflit mais seulement une différence, et une grande différence. On ne saurait mieux caractériser cette différence que dans les termes de Platon cités plus haut ou dans ceux de la Kaush. Up. III, 8, « L'action (*karma*) n'est pas ce que l'on devrait essayer de comprendre ; ce que l'on doit connaître, c'est l'Agent. Le plaisir et la peine ne sont pas ce que l'on doit essayer de comprendre ; ce que l'on doit connaître est leur Discriminant », et ainsi de suite pour les autres facteurs de l'expérience. Nous prenons bien soin de ne pas dire « de *notre* expérience », car on ne saurait d'aucune manière supposer sérieusement que *nous* sommes l'Agent et le Discriminant, ni prétendre à coup sûr *cogito ergo sum.*

On peut objecter que ces psychologies, empirique et métaphysique, sont toutes deux appliquées en vue du salut, et on peut l'accorder du fait que « salut » signifie une sorte de santé. Mais il ne s'ensuit pas que, sur ce terrain seulement, nous devions choisir entre elles comme moyen en vue de cette fin, pour la simple raison que « salut » a des significations différentes selon les contextes. La santé envisagée par la psychothérapie empirique est une libération

« jamais seul » (BU II, 1, 11) ; cf. Manu, VI, 49, *âtmanaiva sahâyena* ; et A V, 90, *kalyâna... sahâya.*

par rapport à certains états pathologiques particuliers ; celle qui est envisagée par l'autre psychologie est une libération par rapport à tous les états et toutes les situations, affranchissement de l'infection de la mortalité et ceci en vue d'être comme, où et quand nous voulons (TU III, 10, 5 ; Jn 10, 9, etc.). De surcroît, la recherche de la plus grande liberté implique nécessairement d'avoir déjà atteint la moins grande, la santé psychophysique étant une manifestation et conséquence d'un bien-être spirituel (Shvet. Up. II, 12-13). Aussi, tandis que la science empirique est concernée seulement par l'homme lui-même « en quête d'une âme [7] », la science métaphysique est concernée par le Soi immortel de ce soi, l'Âme de l'âme. Ce Soi, ou cette Personne, n'est pas une personnalité et ne peut jamais devenir un objet de connaissance [8], mais est toujours sa propre substance ; c'est le principe vivant, « spirant » en toute individualité psycho-hylique « jusqu'aux fourmis » (AÂ I, 3, 8) et, en fait, qui est le « seul transmigrant » [9] dans toutes les transmigrations et évolutions. C'est pourquoi nous appelons la psychologie traditionnelle une pneumatologie plutôt qu'une science de l'« âme ». Et parce que son Soi « ne devient jamais quelqu'un » (KU II, 18), la science métaphysique est fondamentalement une science de « la négation-du-soi », comme en Marc 8, 34, *si quis vult post me sequi, denegat*

7. C. G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul* (Londres, 1933). Jung admet avec franchise : « Je me limite à ce qui peut être expérimenté psychiquement et rejette ce qui est métaphysique » (R. Wilhelm et C. G. Jung, *The Secret of the Golden Flower*, New York, 1931, p. 135). Pareil point de vue « restreint » devient « un Taoïsme sans Tao » (cf. André Préau, *La Fleur d'or et le Taoïsme sans Tao*, Paris, 1931) ou le Brahmavâda sans Brahma, et ne peut être considéré sérieusement comme un exposé scientifique d'une psychologie traditionnelle.

8. « Par quoi (*kena*, par quoi, comme qui) peut-on discriminer le Discriminant ? » (BU II, 4, 14 et IV, 5, 15).

9. Shankarâcârya, BrSBh I, 1, 5, *neshvarâd anyah samsârî* ; i. e., chez Platon, l'Âme qui « est co-étendue (*συντεταγμένη*, cf. note 75) tantôt à un corps, tantôt à un autre » (*Lois* 903D), comme dans Shvet. Up. V, 10, « quel que soit le corps qu'il assume, il lui est uni (*yujyate*) », et BG XIII, 26, « Tout ce qui est jamais né, l'est de la conjonction (*samyogât*) du Connaisseur du Champ avec le Champ ».

seipsum [10]. Dans tout ce qui suit, nous tiendrons pour acquis la distinction de l'« âme » (*ψυχή*, *nephesh*, *sharîra âtman*) d'avec l'« esprit » (*πνεῦμα*, *ψυχῆς ψυχή*, *ruah*, *asharîra âtman*), impliquée dans l'écriture habituelle de « soi » avec un « s » minuscule et de « Soi » avec un « s » majuscule.

Notre soi humain est une association (*sambhûtih*, *συγγένεια*, *συνουσία*, *κοινωνία*) de souffles ou spirations (*prânâh*, *αἰσθήσεις*, JUB IV, 7, 4, cf. II, 4, 5), ou une troupe-d'êtres-élémentaires (*bhûtagana*), et, en tant que tel, un « soi-élémentaire » (*bhûtâtman*) devant être distingué, logiquement mais pas réellement, de « son Soi ou Duc » (*netri* [11] = *ἡγεμών*), l'Agent immanent (*kartri*) et le Donateur-d'être (*prabhûh*, MU III, 2-3, IV, 2-3 et VI, 7), l'« Homme Intérieur de ces êtres-élémentaires » (*bhûtânâm antah purushah*, AÂ III, 2, 4), ces deux « soi » étant les natures passible et impassible d'une unique essence. Les « êtres-élémentaires » (*bhûtâh*, *bhûtâni*) sont ainsi dénommés par rapport à l'Être ou Grand Être (*mahâbhûtah*), Brahma, le Soi (*âtman*), la Personne (*purushah*), ou le Souffle (*prânah*), Prajâpati, Agni ou Indra, etc. [12], de qui toutes nos puissances

10. Cf. Coomaraswamy, « *Âkimcannâ* ; Self-naughting ».

11. De *nî*, guider. *Prânah* vient précisément de *pra-an*, exhaler, mais se rattache aussi, du point de vue herméneutique, à *pra-nî*, guider en avant, en une métaphore étroitement liée avec l'irrigation, comme en RV II, 12, 7, où Indra est *apâm netri*, et en JUB I, 58, 4.

12. Ainsi que cela est constamment répété dans les textes indiens depuis le RV et après (tout comme en d'autres théologies), les noms de Dieu lui sont donnés en fonction de l'aspect sous lequel il est considéré, ou selon la puissance qu'il développe ; et, en raison de son omniformité (en tant que Vishvarûpah) et de sa puissance créatrice universelle (en tant que Vishvakarmâ), il ne saurait y avoir de limite à ces noms. Depuis le RV, et ultérieurement, la procession d'un aspect à un autre, d'une fonction à une autre est un « devenir » (rac. *bhû*) ; par exemple, « Toi, Agni, tu es Varuna en naissant, et lorsque tu es allumé [né], tu deviens (*bhavasi*) Mitra » RV V, 3, 1. Nous garderons les divers noms dans leurs contextes, mais, de ce point de vue, le lecteur a seulement besoin de considérer ces noms comme étant ceux de « Dieu » en tant que Principe Premier de toutes choses.

d'expression, de pensée et d'action[13] ont procédé telles des spirations ou « souffles » (*prânah*) ou « rayons » = rênes (*rashmayah*), BU II, 1, 20, II, 4, 12 et IV, 5, 11 ; MU VI, 32, etc. La désignation « Être » (*bhûtah,* de manière plus littérale, « est-devenu »)[14] est « à-cause-de-la-procession » (*udbhûtatvât*) de l'Un qui se fait multiple (MU V, 2)[15]. Les puissances de l'âme ainsi développées par les Prabhûh et Vibhûh sont, en conséquence, appelées « essences distributives » (*vibhûtayah*)[16]. L'opération de ces puissances en nous est

13. Un, deux, trois, cinq, sept, neuf, dix ou infiniment nombreuses (cf. JUB II, 6, etc.).

14. Tel est le sens véritable de « Je suis » en Exod. 3, 14, où *ehyé* = *bhavâmi* (cf. D. B. Macdonald, *The Hebrew Philosophical Genius*, Princeton, 1934, p. 18) ; de même l'égyptien *khefr*. Cependant, Macdonald (comme C. A. F. Rhys Davids dans *To Become or Not To Become*, Londres, 1937) ne voit pas que le devenir n'est pas une contradiction de l'être mais l'épiphanie de l'être, ou bien que ce qui peut « devenir » représente seulement une partie de la possibilité inhérente à l'Être qui « devient ». Dieu devient *ce qu*'il devient « pour les adorateurs mortels » (RV V, 3, 2), mais en lui-même il est « quoi ? » (*kah*), c'est-à-dire, aucun « quoi », et il est « où ? », c'est-à-dire, aucun « quelque part ».

15. *Udbhû,* procéder, i. e. être manifesté, est l'opposé de *nirbhû*, cacher, disparaître ; tout comme *pravrit*, se tourner vers l'extérieur (intransitif), est le contraire de *nivrit*, se tourner vers l'intérieur. *Udbhutatva* = *prapadana* est exactement « procession », au sens théologique.

Il est important de se souvenir que *bhûta* n'est essentiellement (mais parfois par analogie) aucun « être » comme nous-mêmes, qui ne sommes pas *un* être ou *une* puissance, mais un composé d'êtres ou de puissances coopérantes qui doivent être considérées comme des « Intelligences » ou des « Anges » plutôt que comme des êtres humains. Dieu est le « seul qui voit, qui entend, qui pense etc. » en nous (BU III, 8, 23, etc.) ; c'est Lui qui prend naissance en chaque sein et qui, « habitant la cavité secrète [du cœur], regarde à l'entour par l'entremise de ces êtres élémentaires (*guhâm pravishya bhûtebhir vyapashyata*, KU IV, 6) », dont « nous » sommes une « troupe » ; nous sommes ses « guetteurs ». Notre « être » ne nous appartient pas, et n'est pas en fait un être, mais un devenir (*bhava*, *γένεσις*), ainsi que cela est admirablement dit en des termes strictement traditionnels chez Plutarque, *Moralia* 392 (*guhâm pravishya= occulte immanens*) et chez Platon, *Banquet* 207DE.

16. En AÂ II, 1, 7 et BG X, 40, elles sont décrites comme « puissances » et, en RV I, 166, 11, elles le sont, ce qui revient au même (ainsi que cela sera indiqué ultérieurement), comme Maruts, *vibhvo vibhûtayah*.

C'est par ce devenir distributif (*vibhutva*, *vibhûti-yoga*) que le Soi est omniprésent (*sarvagatah*, Shvet. Up. III, 21 ; cf. Prashna Up. III, 12 et Îshâ Up. IV) et, de plus, omniscient (MU VI, 7) ou synoptique (*vimanâ... samdrik*, RV X, 82, 2 ; cf. *Nirukta* X, 26), et provi-

ce que nous appelons notre conscience (*caitanyam*, *samjnânam*, *vijnânam*), c'est-à-dire la vie consciente en termes de sujet et d'objet. Cette conscience, à laquelle est liée toute responsabilité morale, survient à notre naissance et cesse lorsque « nous » mourons (BU IV, 4, 12-14, Eccl. 9, 5) ; mais cette conscience et la responsabilité qui lui est associée ne sont que des modes particuliers d'existence, non pas des fins en soi, mais des moyens en vue d'une fin au-delà d'elles[17]. Notre vie, avec toutes ses puissances, est un don (AV II, 17) ou un prêt (*Mathnawî* I, 245).

Ainsi « Lui qui octroie-le-soi (*ya âtmadâ* = *prabhû*)[18] devient le seul roi du monde-changeant... devient le suzerain des êtres-élémentaires (*bhûtânâm adhipatir babhûva*)[19] ; et lorsqu'il prend sa place (*atishthantam*)[20], tous [ces dieux] le parent (*abhûshan*) ; endossant le-royaume-la-puissance-et-la-gloire (*shriyam vasânah*), il procède (*carati*), illuminé-de-soi... À lui, le grand [Brahma-] *Daimon* (*yak-*

dentiel (*prajnah*) en ce sens que toute son activité est *ex tempore*, pas plus située dans le temps que dans l'espace. Tout ceci constitue le fondement des doctrines indienne et platonicienne de la Réminiscence et de la Providence, et est inséparable de celle de Seul Transmigrant.

17. Cf. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, 1943, n. 249.

18. « Un en tant qu'il est là-haut, multiple en tant qu'il est en ses enfants ici-bas » (ShB X, 5, 2, 16 ; cf. BG XIII, 27 et 30, et Plotin, *Ennéades* IV, 4, 2), i. e., des « rayons » ; cf. n. 25.

Au sujet du don de soi, voir Coomaraswamy, « The Sunkiss », 1940, spécialement p. 47, qui cite ShB VII, 3, 2, 12 (où c'est parce que le Soleil, Prajâpati, « baise », i. e., souffle sur, ses enfants que chacun d'eux peut dire : « Je suis ». De même, Dante, Par. XXIX, 13-15, « *perchè suo splendore potesse, risplendendo, dir : Subsisto* » ; et Rûmî, *Mathnawî*, 2197, « Car cette "qualité-de-Moi" me vient de Lui moment par moment »).

19. L'aoriste gnomique ordinaire « devint » = « est devenu », *bhûtam*. La psychologie que nous appelons *bhûta-vidyâ* est l'entendement des choses, dans la phrase bouddhiste *yathâ-bhutâm*, « en tant que devenu » (M I, 260, etc.).

20. « Prend sa place ici » (*â-sthâ*, *adhi-sthâ*) est l'expression courante pour signifier que le véhicule corporel est « monté » par son passager spirituel (CU VIII, 12,1 ; Shvet. Up. IV, 11 ; BG XV, 9, etc.). Lorsqu'il prend place ici, il n'est plus *svasthah* mais est désormais avec un « support » (*pratishtha*, *adhishthâna*), jusqu'à ce qu'il fasse retour à lui-même.

sham)[21] au milieu du monde-de-l'être, les soutiens-du-royaume apportent leur tribut (*balim rashtrabhrito bharanti*)[22]... Et de la même manière que les gens du roi le servent lorsqu'il arrive, tous ces êtres-élémentaires (*sarvâni bhûtâni*) sont prêts pour lui et s'écrient, « Voici que vient Brahma ! », et, tout comme les hommes entourent leur roi lorsqu'il s'apprête à partir en voyage, ainsi, lorsqu'est venu le temps, tous ces souffles (*prânâh*) se rassemblent autour du Soi (*tmânam... abhisayamanti*) lorsque Celui-ci [Brahma] aspire »[23] (RV X,

21. [Note du Trad. : pour éviter la connotation défavorable qu'a le mot « démon » en langage occidental, on rendra systématiquement, dans cette traduction, le mot anglais « *daimon* » employé par A. K. C. par la même translittération du mot grec *δαίμων*.]

Le Brahma-Yaksha, procédant en tant que Personne (Purusha), qui gît (*shete*) dans le cœur en Suzerain des Êtres (*bhûtâdhipati*), et « à qui, lorsqu'il est étendu (*shayânâye*), ces déités payent leur tribut » (*balim haranti*, JUB IV, 20, 11-23, 7 *sq.*, avec BU IV, 4, 22). Voir également Coomaraswamy, « The Yaksha of the Vedas and Upanishads », 1938.

Purusha est interprété selon *pur* = *πόλις* combiné avec *shî* = *κεῖμαι* (racine *kei*, présente aussi en *castra*, et *civis*) et désigne, en conséquence, « le Citoyen en chaque être » (BU II, 5, 18 ; cf. AV X, 2, 28 et 30, ShB XIII, 6, 2, 1). Notre cœur est la véritable « cité de Dieu » (*brahma-pura*, CU VIII, 1, 1-5), ce qui est la même chose que de dire « le royaume de Dieu est en vous ». C'est essentiellement la doctrine platonicienne de l'homme en tant que cité ou corps politique (*République*, et *passim*) et celle de Philon, dont le *μόνος κυρίως ὁ θεὸς πολίτης ἐστι* (*De cherubim* 121) est pratiquement une traduction de *sa vâ ayam purushah sarvâsu pûrshu purushayah* (BU II, 5, 18, comme plus haut) ; cf. Philon, *De opificio mundi* 142, où Adam (non pas « cet homme » mais l'Homme) est appelé « le seul citoyen du monde » (*μόνος κοσμοπολίτης*). C'est seulement sur une telle base que peut être fondée une *civi*lisation saine ou une quelconque économie *poli*tique. « La cité ne peut jamais être heureuse autrement à moins d'être dessinée par ces peintres qui suivent l'original divin » (*République* 500E).

22. Les puissances déléguées sont, précisément, ses « attributs » (*âbharanâni*) et « ornements » (*bhûshanâni*), la signification originaire de ces mots étant celle d'« équipement » ; cf. Coomaraswamy, « Ornament ». Les serviteurs (*bhûtâh*, *vibhûtayah*, *prânâh*, etc.) du roi sont sa « décoration » (*bhushanam*, rac. *bhû*), et, cela très littéralement, non pas seulement un « mur » mais aussi une « couronne », à savoir de « gloire », – comme nous le verrons à propos du mot *shrî* – la gloire qu'il « revêt » (*shriyam vasânah*), « Lui, sur la tête de qui les Éons sont une couronne qui darde des rayons » (*ἀκτῖνες*, *Coptic Gnostic Treatise* XI), « qui porte le cosmos comme sa couronne » (Hermès, *Lib.* XIV, 7 ; cf. n. 52).

23. C'est-à-dire, lorsque « l'Esprit retourne à Dieu qui l'a donné » (Eccl. 12, 7) et nous « rendons l'esprit », le Saint Esprit.

121, 2 ; AV IV, 2, 1-2 ; AV IV, 8, 1 et 3 ; X, 8, 15 ; BU IV, 3, 37-38).

La nature de cette procession divine en la Personne[24], la relation de l'Un au Multiple[25], et la source de notre conscience et mobilité ne sont nulle part ailleurs plus clairement énoncées que dans MU II, 6 *sq.* Ici, la Personne qui intellige (*manomayah purushah*[26], cf. Mund. Up. II, 2, 7), Prajâpati, l'Aïeul (le Souffle, AV XI, 4, 11), s'éveillant comme si c'était du sommeil, se divise cinq fois[27], pour

24. AÂ II, 2, 1, *lokam abhyârcat purusha-rûpena... prânâh* ; JUB IV, 24, 1, *purusham eva prapadanâya' vrinîta.* Cf. n. 21.

25. « Un en tant qu'il est là-haut, multiple en tant qu'il est en ses enfants ici-bas » (ShB X, 5, 2, 16, cf. BG XIII, 27 et 30, et Plotin, *Ennéades*, IV, 4, 2), i. e., « rayons », car les rayons du Soleil sont ses fils (JUB II, 9, 10). Ainsi, il est « sans corps dans les corps » (KU II, 22), « indivisé dans ses divisions... en êtres élémentaires » (BG XVIII, 20, XIII, 16) : *'Ο ἀσώματος, οὗτος ὁ πολυσώματος, μᾶλλον δὲ παντοσώματος* (Hermès, *Lib.* V, 10A).

26. La seule et même Personne peut être considérée du point de vue ontologique à partir de plus d'un point de vue ou niveau de référence. Selon une triple disposition, elle est (1) la Personne dans l'œil, ou le cœur, (2) la Personne dans le Soleil, et (3) la Personne dans l'Éclair ; ces Personnes prennent en charge les « enveloppes » respectivement végétative (*anna-maya*), intellectuelle (*mano-maya*), et béatifique (*ânanda-maya*), selon lesquelles le Brahma personnel est « existant-intelligent-béatifique (*sac-cid-ânanda*) » et logiquement distingué du Brahma impersonnel, « non-existant (*asat*) », bien qu'aucune distinction réelle puisse être faite dans la Suprême Identité de « Cet Un (*tad ekam*) » qui est à la fois « existant et non-existant (*sad-asat*) ». Ces deux sont, chez Maître Eckhart, « Dieu » et la « Déité », et, comme il le dit, « vous devez connaître ce que sont Dieu et la Déité » ; il emploie l'expression « libre comme la Déité dans sa non-existence », et « là où sont suspendus ces deux abîmes, de manière égale spirés et despirés, là est la Suprême Essence ». On doit comprendre que, en tant que telle, notre psychologie (pneumatologie) affirmative, comme la théologie affirmative avec laquelle elle coïncide en réalité, se rapporte à « Dieu » en tant qu'Être (*ens simpliciter*), tandis que la psychologie négative, qui procède par voie de suppression (*neti*, *neti* ; *na me so attâ*) jusqu'à un Soi résiduel mais ineffable, n'est pas limitée par là quant à sa fin mais s'étend jusqu'à l'unité (*ekatvam*) ou solitude (*kevalatvam*) absolue qui transcende la distinction des natures (KU III, 11 ; MU IV, 6 et VI, 21 ; BG XV, 16-17 ; etc.).

27. Il y a bien des façons de réaliser cette division en cinq (cf. AÂ I, 3, 8 ; Shvet. Up. I, 5 *sq.*), parmi lesquelles les cinq sens ou puissances sont ici principalement envisagés ; cf. BU IV, 4, 17 ; Prashna Up. III, 12. Les Âtmavâdins (autologistes) prétendent que les « Cinq Races » (*panca-janâh*) sont celles de la parole, de l'ouïe, de la vue, de l'esprit et du souffle (des narines) (BD VII, 67), comme c'est le cas en RV III, 37, 9, où les puissances

éveiller (*pratibodhanâya*) sa progéniture sans vie. « Lui, ayant encore des buts non atteints (*akritârthah*)[28], à partir de l'intérieur de son cœur, songea : “Que je mange[29] des objets des sens (*arthâ, ashnâni*)”.

---

d'Indra (*indriyâni*) sont « dans les Cinq Races » (cf. RV I, 176, 5, V, 32, 11 et V, 35, 2). Mais ce n'est pas la seule signification de ces termes, et, pour parler de manière plus générale, Dieu se divise lui-même indéfiniment (BU II, 5, 19 ; MU V, 2) pour remplir ces mondes, « avec seulement une partie de lui-même, pour ainsi dire » (MU VI, 26 ; BG XV, 7) : en partie « *pour ainsi dire* », parce que l'Esprit reste une présence totale « indivisée dans les êtres divisés » (*avibhaktam ca bhûteshu... vibhaktesu,* BG XIII, 16 et XVIII, 20) ; « aucune part de ce qui est divin n'est coupé ou séparé, mais elle s'étend seulement » (ἐκτείνεται [= *uttanute*], Philon, *Deterius* 90).

28. On verra que les potentialités non réalisées sont l'occasion de l'incorporation et de l'apparente captivité du Soi ; lorsque Prajâpati eut pénétré tendrement en ses enfants, il ne peut s'en dégager sans leur concours (TS V, 5, 2, 1 ; ShB I, 6, 3, 35-36) – cette notion a une profonde implication, celle que « notre » libération est aussi et plus véridiquement *sa* libération. A l'état de l'« oiseau dans le filet ou la cage », qui s'est lui-même entravé par ses propres désirs (MU III, 2 ; S I, 44 ; *Phèdre* 83A ; *Mathnawî* I, 1541), on doit opposer la liberté du Soi « dont les buts ont été atteints » (*kritârthah*, Shvet. Up. II, 14) – c'est l'état du Marut, Brihadratha, qui, « ayant fait ce qu'il y avait à faire » (*kritakrityah*, MU VI, 30 ; AÂ II, 5 ; équivalent à *karma kritvâ* en TS I, 8, 3, 1, et à *katakaraniyam* dans la formule de l'Arhant bouddhiste), « revient à la maison » (*astam praiti*, TS I, 8, 3, 1) ; c'est l'état de celui dont les désirs sont satisfaits, qui n'a aucun désir (*akâmah*) et est autosuffisant (BU IV, 4, 6, 7 et IV, 3, 21, etc.), pour qui il n'a a plus aucun but à atteindre par l'action (*naiva tasya kritenârthah*, BG III, 18) et qui peut dire : « Il n'y a rien que je doive faire par nécessité » (BG III, 22), et qui est aussi libéré de toute *necessitas coactionis, conditionata, ex fine*.

En pareils contextes, l'« œuvre à faire » (*kritya*, *kârya*, *karanîya*) est, bien entendu, en un certain sens, toujours sacrificielle (*karma kri* = *operare* = *sacra facere*).

29. La « nourriture » (*anna*, *bhoga*, *âhâra*) ne doit pas être comprise en un sens restrictif, mais c'est tout ce qui nourrit une existence contingente quelconque ; la nourriture est le combustible du feu, physique aussi bien que mental (cf. MU VI, 11 ; M I, 260, et *Phèdre* 246E *sq.*). Notre vie est une combustion. Le Soleil « se lève sur la nourriture » (*annena ati rohati*, RV X, 90, 2), c'est-à-dire « vient en mangeant et en buvant » (Matt. 11, 19), et c'est le même Feu solaire qui « mange la nourriture dans le cœur », en vous (MU VI, 1), au moyen de ses « rayons » (MU VI, 12), de sorte que « quiconque mange (vit), c'est par *son* rayon qu'il mange » (JUB I, 29, 6). Des deux « soi » ou natures, « l'un mange le doux fruit de l'arbre » (*pippalam svâdu atti*, RV I, 164, 20 ; Mund. Up. III, 1 et Shvet. Up. IV, 6), comme Eve et Adam dans la *Genèse*, et souffre en conséquence. En d'autres termes, dans la paire conjointe (*sayujâ sakhâyâ*), si souvent représentée dans l'iconographie comme un

Sur quoi, s'échappant par ces ouvertures (*khânimâni bhitvâ*)[30] et procédant, avec cinq rayons (*rashmibhih*)[31] il mange des objets des sens (*vishayân atti*) : ces puissances cognitives (*buddhindriyâni* = *prajnâni*, *prajnâ-mâtrâ*, *tan-mâtrâ*, intelligences) sont ses “rayons”, les organes

---

unique oiseau à deux têtes, l'un mange le « poison » (*visham*), l'autre, l'« ambroisie » (*amritam*, cf. le *Pancatantra*, HOS, vol. II, p. 127 et Anton Schiefner, trad., *Tibetan Tales,* Londres, 1924*)*. Il est significatif, à ce sujet, que la racine *vish*, « mettre », « œuvrer », « servir », donne lieu à *visham*, poison, aussi bien qu'à *vishaya*, objet de perception sensorielle. De ces conditions dépend la théorie de la continence (ici aussi, sans restreindre la portée de ce mot) ; le retrait, pour les feux de la vie, de leur combustible (MU VI, 34, 1, et ses équivalents bouddhistes, et comme chez Philon, *De specialibus legibus* IV, 118, ὑφαιρῶν, καθάπερ ὕλην πυρός, σβέσιν τῆς ἐπιθυμίας ἀπεργάζεται), est pour vaincre la faim (TS II, 4, 12, 5), i. e., la mort (BU I, 2, 1), par le jeûne.

Selon ces sens élargis des mots, incluant, par exemple, « l'amour des belles couleurs et des beaux sons » (*République* 476), la majorité des gens, même ceux qui ont des prétentions de « culture », en réalité « vit pour manger », et ne se rend pas compte que, comme l'a si bien dit Eric Gill, « un bon goût est un goût mortifié » – et non pas un appétit pour toutes sortes de nourriture. Les nourritures doivent être choisies selon la partie de notre âme que nous nous proposons d'alimenter le plus ; cf. *Phèdre* 246E.

30. *Khâmi*, les « portes des sens » (*dvârâni*, BG VIII, 12) = τὸ τῶν αἰσθήσεων στόμα (Philon, *Deterius* 100) = πύλαι, dont le νοῦς est le πυλωρός (Hermès, *Lib.* 1, 22, cf. V, 6). *Khâni*, pl. de *kha* (également *khâ*), sont des ouvertures reliant un « espace » à un autre, d'où, des passages conduisant de l'intérieur à l'extérieur, et, pris ensemble, un unique *khâ* est « la Source de l'Ordre de Varuna » (*khâm ritasya*, RV II, 28, 5). De *kha* dérivent *sukha* et *duhkha*, le bonheur et le malheur. *Rita* (cf. « rite ») est κόσμος en tant qu'Ordre : les Rivières déversent l'Ordre (*ritam arshanti sindhavah*, RV I, 105, 2) et ont la nature de l'Ordre, et sont apparentées à l'Ordre (*arsanti ritavârî*, RV IV, 18, 6, *ritajnâh*, IV, 19, 7 ; cf. *Ennéades* III, 8, 10, « Imagine une fontaine qui n'a aucune source en dehors d'elle-même ; elle se donne à toutes les rivières et cependant n'est jamais épuisée par ce qu'elles prennent, mais elle reste elle-même intégralement ce qu'elle était toujours ; les courants qui en procèdent sont un en elle avant de se répandre selon diverses voies, et cependant tous, en quelque sorte, savent par avance selon quels canaux ils feront s'écouler leurs flots »).

31. Ces « rayons », qui sont aussi des « rênes » liant les coursiers à l'Esprit, sont ceux de la *lumen cognitionis sensitivae* de saint Bonaventure, lumière qui œuvre en association avec les cinq éléments correspondants, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher en nous-mêmes (*De reductione artium ad theologiam* 3, qui s'appuie sur saint Augustin, *De genesi ad litteram*, c. 4, n. 6), étant admis la distinction entre *lux*, *lumen* et *color* (en tant que sujet percevant, moyen et objet de perception) : « *ipsa divina veritas est lux, et ipsius expressiones respecter rerum sunt quasi luminosae irradiationes, licet intrinsicae, qua determinata educunt et dirigunt in ad quod exprimitur* » (Saint Bonaventure, *De scientia Dei* 3c). Cf. Rûmî, *Mathnawî* I, 3268,

d'action (*karmendriyâni*) sont ses coursiers[32], le corps est son char, l'intellect (*manas* = νοῦς) est leur Gouverneur (*niyantri*)[33], sa nature (*prakriti* = φύσις)[34] le fouet ; mis en mouvement pas lui en tant que son unique stimulateur, ce corps tourne comme la roue du potier[35], il est mû par lui seul, ce corps établi en un état-de-conscience, lui

3273, 3275, « Par *mes* rayons *tu* es venu à la vie pour un jour ou deux... Les rayons de l'Esprit sont la parole et l'œil et l'oreille... Le cœur... a tiré les rênes des cinq sens » ; Hermès, *Lib.* X, 22B, θεοῦ καθάπερ ἀκτῖνες αἱ ἐνέργειαι ; et Plotin, *Ennéades* VI, 4, 3, où οἷον βολάς (ἡλιοῦ) = καθάπερ ἀκτινες θεοῦ. Cf. n. 59.

32. « Attelés sont ses mille coursiers » (RV VI, 47, 18), les dix mille coursiers d'Indra, rayons du Soleil (JUB I, 44, 1-5) ; des dizaines de milliers consubstantiels avec leur source (BU II, 5, 19), qui est à la fois celui qui connaît, le moyen de connaissance, et ce qui est connu.

33. L'intellect est le prisme par lequel la Lumière des lumières (RV I, 113, 1, etc.) est réfractée, et où, à l'inverse, son spectre est réunifié. L'intellect est double, pur et impur selon qu'il est ou non affecté par ses perceptions, d'où la nécessité d'une *katharsis* (*shuddha karana*) si nous sommes destinés à connaître la vérité en tant qu'elle est distincte de l'opinion ; à propos de ces deux intellects, et du sens de μετάνοια, voir Coomaraswamy, « On Being in One's Right Mind », 1942.

L'intellect est le *niyantri* (cocher, rac. *yam*, comme dans ἡνια), mais il est lui-même bridé par l'ultime Gouverneur (*antaryâmin*, BU III, 7 ; *niyantri*, MU VI, 19 et 30, cf. KU III, 9). L'Intellect qui a des buts en vue peut être inapte ou peu disposé à gouverner les chevaux, ceux-ci pouvant être rebelles ou non.

L'ultime Gouverneur (*antaryâmin*), l'immanente déité, la syndérèse et la « conscience », est le *Daimon* de Socrate « qui me retient toujours de faire ce que "je" veux » (Platon, *Apologie* 31D) : Socrate pense qu'« une telle opposition est très bonne », mais l'homme que ses désirs contraignent est seulement « contrarié par la voix venant de l'Acropole qui dit "Tu ne dois pas" » (*République* 440B, avec *Timée* 70A) ; il ressent, en d'autres termes, ses « inhibitions », et « regimbe ».

34. *Prakriti* en tant que le stimulant (non pas l'« inspirateur ») de l'action BG III, 27 et 33.

35. *Sûryasya cakram*, RV V, 29, 10 ; *deva-cakram*, AB IV, 15 ; *brahma-cakram*, Shvet. Up. I, 6 ; *samsâra-cakram*, MU VI, 28 ; le pâli bouddhiste *bhava-cakkam* = ὁ τροκός τῆς γενέσεως, Jacques 3, 6 (ce dernier, plus vraisemblablement, étant d'origine orphique plutôt qu'indienne).

Nichts ist, das dich bewegt, du selber bist das Rad,
Das aus sich selben läuft, und keine Ruhe hat.
Angelus Silesius, *Cherubinische Wandersmann* I, 37.

seul est son moteur »[36]. En tant que spectateur (*prekshakah*, acteur, observateur) et tel qu'il est en lui-même (*svasthah* = ἀπαθής, αὐτος, ἐν ἑαυτῷ ἑστώς, Hermès, *Lib.* II, 12A), il transmigre (*carati*)[37] complètement inaffecté (*alepyah*)[38] par les destinées où sont impliqués ses véhicules, qu'ils soient bons ou mauvais ; mais dans la mesure où il se considère comme étant cet homme, Un-tel, dans cette mesure même il s'idenfie à ses expériences et à ses passions, « il s'entrave lui-même, tel un oiseau dans le filet », et en tant que « soi élémentaire » (*bhûtâtman*) il est accablé par la fatalité, le bien

36. Ψυχὴ μὲν ἐστιν ἡ περιάγουσα ἡμῶν πάντα (Platon, *Lois* 898C) ; « *questi nei cor mortali è permotore* » (Dante, *Paradis* I, 116) ; « *Sanctus Spiritus qui est principaliter movens... homines qui sunt quaedam organa ejus* » (*Som. théol.* I-II, 68, 4 *ad* 1).

37. Comme en AV IV, 8, 1 ; « multiplement né » (*carati bahudhâ jâyamânah*, Mund. Up. II, 2, 6 ; *carati garbhe antar adrishyamâno bahudhâ vi jâyate*, AV X, 8, 13) – car, en effet, « ce Souffle (= Prajâpati, Âtman) est entré en de multiples seins » (JUB III, 2, 13). Ailleurs, souvent, *samscarati* = *samsarati*, « transmigre ».

38. *Alepyah*, « non-adhérent », non mouillé, comme la surface lisse d'une feuille de lotus qui n'est pas mouillée par les gouttes d'eau pouvant tomber sur elle ; rac. *lip*, enduire, etc., d'où *lepam*, plâtre, chaux, glu. Le Soi « propre », maître de ses puissances, et en aucun cas leur serviteur, n'est pas souillé lorsqu'il agit (*kurvan na lipyate*, BG V, 7) ; tout comme le Soleil n'est pas affecté par les maux se développant sous le soleil, ainsi notre Homme Intérieur n'est pas affecté (*na lipyate*) par les maux de ce monde et reste à distance (KU V, 11) ; le vrai Brahmane n'est pas (comme une mouche dans le miel) captif de ses désirs (*na lippati kâmesu*, Dh 401, cf. Sn 71, 547, 1042, etc.) Nous n'avons pas besoin de dire que les objections de Rawson à ces notions (dans *Katha Upanishad*, Oxford, 1934, p. 180) sont de nature monophysite, et il est intéressant de noter qu'en combattant une doctrine indienne il est forcé d'adopter une hérésie chrétienne.

Dans la psychologie indienne et traditionnelle, toute perception des sens dépend d'un contact (*sparsha*, cf. ἀντέρεισις, *Timée* 45C). Celui qui ne touche pas (*na sprishati*) les objets sensoriels est le véritable ascète (MU VI, 10). « Toutes les expériences sont par nature des contacts (*ye hi samsparsaja bhogah*)... Celui dont le Soi est non attaché (*asakta*, rac. *saj*, coller à, cf. "attaché" = sentimental) jouit d'un bonheur incorruptible » (BG V, 21-22). En fait, les puissances de perception et d'action, à la fois, « saisissent » et sont saisies par leurs objets en tant que « super-saisissants » (*atigraha*, BU III, 2) ; et cela est dramatisé dans les contes largement répandus du « Resté-collé » [*Stickfast*], dont S V, 148-49, où le « singe » (l'intellect, la conscience, cf. S II, 94) qui reste pris (*bajjhati*) par la « glu » (*lepam*) avec laquelle il « entre en contact », peut être tenu pour un archétype ; dans une remarquable version espagnole le captif a amorcé son propre piège (voir W. Norman Brown,

et le mal, et toutes les « paires » de contradictoires[39]. Le remède doit être trouvé pour ce soi élémentaire dans la dissipation de son « ignorance » (*avidyâ*) moyennant la reconnaissance de « son propre Soi et Duc immortel », dont il est dit ailleurs, en ces très célèbres λόγοι upanishadiques, « Tu es Cela ».

Ainsi la déité immanente est le seul Usufruitier (*bhoktri*, rac. *bhrij*, manger, user, jouir, expérimenter comme, par ex., en JUB II, 10) dans le monde et les individus. Le « Soi avec la puissance-sensitive qui lui est unie, ils l'appellent l'"Usufruitier" » (KU III, 4) ; « cette Personne en toi est le seul Usufruitier et la Nature est son usufruit (*bhojyam*, MU VI, 10) », « se fondant sur l'oreille, l'œil, le toucher, le goût et l'odorat, il est concerné par les objets-des-sens (*vishayân*

« The Stickfast Motif in the Tar-Baby Story », dans *Twenty-fifth Anniversary Studies ; Philadelphia Anthropological Society*, 1937, p. 4, et A. M. Espinosa dans *The Journal of American Folklore*, LVI, 1943, 36).

La même impassibilité est impliquée par le mot *prekshaka* (θεωρητικός), « spectateur », comme au théâtre, et le mot qui lui correspond *upekshâ*, *uppekkhâ*, « impartialité » analogue à celle du Soleil qui « brille pareillement sur le juste et sur l'injuste ». Le Spectateur n'est pas affecté ni impliqué par les destinées des véhicules psychophysiques ; la nature passible est seule concernée, tant qu'elle ne « connaît pas son Soi », et qui il est ; cf. *Ennéades*, IV, 7, 9 *sq.*

39. C'est précisément des « paires » de contraires que l'Homme Libéré (*muktah*, rac. *muc* = *λύω, ἐλευθερόω, liberare*) est délivré (*dvandvair vimuktah*, BG XV, 5, cf. V, 3), en d'autres termes « du nom-et-de-l'aspect » (*nâma-rûpât*, Mund. Up. III, 2,3), de la tyrannie des choses pouvant être définies en termes de ce qu'elles sont-et-ne-sont-pas, tels que grand et petit, plaisir et peine, bien et mal, et autres « valeurs ». La coïncidence des contraires – par exemple, du passé et du futur, du proche et du lointain – ne peut avoir lieu qu'en un maintenant sans durée (« autre que passé et futur », KU II, 14) et en un espace qui ne peut être traversé. D'où le symbolisme de la « porte étroite », de la Wunderthor et des Symplegades, que l'on retrouve partout, de l'Inde à l'Alaska. Ainsi, « le Paradis où Dieu habite est entouré par la coïncidence des contraires, et c'est son mur, dont la porte est gardée par le plus haut esprit de la raison, et l'on ne franchit pas ce mur sans le forcer ; et Tu ne peux être vu de ce côté-ci de cette coïncidence des contraires, mais seulement au-delà » (Nicolas de Cues, *De visione Dei* IX), où, comme le dit Maître Eckhart, « ni le vice ni la vertu ne pénétrèrent jamais ». En ce qui concerne l'histoire des « contraires » (ἐναντία) dans la métaphysique grecque, voir E. R. Goodenough, « A Neo-Pythagorean Source in Philo Judaeus », *Yale Classical Studies*, III (1932).

upasevate) » ; « les plaisirs nés du contact » (BG XV, 7-9, V, 22). C'est, bien entendu, dans sa nature passible, où, littéralement, il sym-pathise avec « nous », en tant qu'expérimentant (*bhoktri*) à la fois les plaisirs et les peines (BG XIII, 20 et 22), le réel et l'irréel (MU VII, 11, 8) dont « notre » vie et développement sont le produit (AÂ II, 3, 6), un mélange[40] de corruptible et d'incorruptible, de vu et de non-vu (Shvet. Up. I, 8). En « nous », cependant, justement à cause de sa nature d'usufruitier (*bhoktritvât*), le soi est lié et sans maître et ne peut être dégagé de ses limitations (*sarva-pâshaih*) ou de ses naissances en des seins bons ou mauvais, tant qu'il ne reconnaît pas sa propre essence divine (Shvet. Up. I, 7-8 ; MU III, 2 *sq.* ; BG XIII, 21) ; jusqu'à ce que « nous » connaissions qui nous sommes[41], et devenions ce que nous sommes, Dieu en Dieu et soyons pleinement éveillés (*brahma-bhûtâ, buddhâ*)[42]. A cette fin, il y a une Voie et une Route Royale[43] et une Règle disposant à l'éradication

40. Chez Philon, σύνκριμα et φύραμα.

41. « *Iam scio, inquit* [Philosophia], *morbi tui aliam uel maximum causam ; quid ipse sis, nosse desisti* » (Boèce, *De consolatione philosophiae* I, 6). « *Quod autem de scientia magis necessarium est scire, hoc est ut [homo] sciat se ipsum* » (Avencebrol, *Fons vitae* I, 2). Γνῶθι σεαυτόν : non pas τὰ αὑτοῦ, mais αὑτόν.

42. S III, 83, et ses nombreux parallèles.

43. La Voie est celle de la Philosophia Perennis, à la fois en théorie et en pratique : une métaphysique que l'on ne doit pas confondre avec la « philosophie » empirique et systématique (τὰ ἐγκύκλια φιλοσοφήματα, *De caelo* 279a, 30 = τὰ ἐξωτέρικα, et qui n'est pas du tout la même que la « philosophie première » ou « théologie » περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, *Métaphysique* 1026a, 22 *sq.*) que l'on enseigne couramment de nos jours dans les universités, ou bien avec les « philosophies » des « penseurs » individuels. La distinction entre les « philosophies » traditionnelle et moderne est d'une importance capitale, mais ne peut être ici davantage prise en considération. Nous souhaitons cependant faire remarquer qu'une telle distinction (laquelle est véritablement celle du réalisme et du nominalisme) doit être faite quant à notre interprétation du mot « naturaliste » (φυσικός) qui, tel qu'appliqué aux premiers philosophes ioniens, et notamment Thalès, est bien plus proche de φιλόμυθος qu'équivalent au « physicien » moderne ; cf. Philon, *De posteritate Caini* 7, où il est admis que leur voie était une voie « allégorique ». Φύσις, en fait, en tant que *Natura naturans, Creatrix universalis*, est *Deus ordinans naturae omnium* (cf. AV VIII, 10 ; Philon, *De sacrificiis* 75 et 98), et en ce sens l'« histoire naturelle » coïncide avec la théologie. Il est à

de toute « altérité »[44], des moyens souvent appelés médication ; c'est littéralement au « patient » (car tels sont tous ceux dont les « passions dominatrices », bonnes ou mauvaises, sont les maîtres) de décider de suivre ou non le régime prescrit, ou bien, si la fin ne l'attire pas, de continuer à « manger et boire et faire la fête » avec *οἱ πολλοὶ νομίζοντες ἑαυτῶν πάντα κτήματα*[45].

Dans l'angélologie védique (*devavidyâ*), les Intelligences, qui sont les constituants de notre personnalité psychique et dont nous avons parlé surtout comme « êtres-élémentaires », sont évoquées sous de nombreux autres noms ; nous les envisagerons, suivant les cas, comme des « Souffles » (*prânâh*), des « Gloires » (*shriyah*), des « Feux » (*agnayah*), des Facultés (*indriyâni*), des Voyants ou Prophètes (*rishayah*), des « Tempêtes » ou « Ouragans » (*marutah*), et comme des Dieux ou Anges (*devâh, devatâh*).

La déité immanente, l'Âtman solaire, Brahma, Prajâpati, Agni, Indra, Vâyu, est continuellement appelée le « Souffle » (*prânah,* spiration)[46], et ses divisions et extensions sont par conséquent les « Souffles » (*prânâh*). Tous ces Souffles sont les activités ou œuvres (*karmâni*, *ἐνέργειαι*) de la vision, de l'audition, etc., que lâche Prajâpati ; séparément, ils sont mortels, et c'est seulement le Souffle médian que la mort ne peut saisir ; c'est d'après lui, en tant que

---

peine besoin de faire remarquer que cette « Mère Nature » est tout autre que ce monde naturé dont nous faisons partie.

44. *Ablatio omnis alteritatis et diversitatis*, essentielle à la *theosis*, chez Nicolas de Cues ; *a se tota deliquescere*, chez saint Bernard ; *divisio animae et spiritus*, chez saint Paul ; *denegat seipsum* du Christ ; le *fanâ al-fanâ* islamique etc. : « Toute l'Ecriture crie à haute voix pour se libérer du soi » (Eckhart).

45. « La populace qui imagine que toutes les possessions sont "à elle" », ceux qui disent « je et mon », la « multitude inculte » du Bouddhisme qui prennent pour une essence leur propre personnalité inconstante et composite, et tous ceux qui, avec Descartes, prétendent *cogito ergo sum*. Ce sont aussi, chez Aristote, *οἱ πολλοί*, *les hommes moyens sensuels*, qui mettent leur « bien » dans la vie de plaisir (*Ethique à Nicomaque* I, 5, 1).

46. Souffle (*prânah*, souvent traduit par « Vie ») a deux significations, (1) Esprit, Soi et Essence, et (2) le souffle-de-vie (dans les narines, et de la sorte, comme l'un des sens,

l'odorat). Selon la première signification, le Souffle, situé dans le souffle-de-vie en tant que son corps, auquel il est inconnu, est son Soi (Âtman), le Maître Intérieur, l'Immortel (BU III, 7, 16, cf. KU V, 5) ; comme pour Philon, *πνεῦμά ἐστιν ἡ ψυχῆ οὐσία* (*Deterius* 81, *De specialibus legibus* IV, 123). En conséquence, « le Souffle se meut avec le souffle, le Souffle rend le souffle » (*prânah prânena yâti, prânah, prânam dadâti*, CU VII, 15, 1) correspond exactement à « souffler dans les narines le souffle de vie » (Gen. 2, 7) ; tout comme « dans ses narines était le souffle de vie » (Gen. 7, 22) correspond au sanscrit *prâninah*, *prânabhritah*, « soufflant des choses », c'est-à-dire, des être vivants. *In divinis* le Souffle est la Tempête (*vâyu*), et il est évident que, en tant que principe immanent (TS II, 1, 11, 3 ; ShB I, 8, 3, 12, etc.), cet « Air » correspond au *ἐντὸς ἀήρ* que Théophraste décrit comme « le véritable agent de perception, étant un tout petit fragment de Dieu en vous » (*De sensibus* 42).

Toute cette doctrine, telle qu'indiquée dans les passages ci-dessus (cf. TU II, 3, *prâno hi bhûtânam âyus* ; Kaush. Up. III, 2) peut être présentée comme étant celle de l'animisme ou vitalisme traditionnel. Elle n'est pas, cependant, une « théorie de l'origine de la vie » en un quelconque sens temporel, ou bien comme si la vie avait pu atteindre cette planète en venant d'ailleurs ; car le Soi ou l'Esprit ou le Souffle, n'est pas seulement le commencement de la vie, mais, étant son principe, il la conserve et « il est venu de nulle part » (KU II, 18 ; Jean 3, 8). Cette doctrine exclut également toute théorie d'une origine de la vie « par un rassemblement fortuit d'atomes (!) », puisque c'est un axiome fondamental de la Philosophia Perennis que « rien en ce monde n'advient par hasard » (Saint Augustin, *De diversis quaestionibus* LXXXIII, q. 24 ; Boèce, *De consolatione philosophiae* I, 6 et IV, 6 ; Plutarque, *Moralia* 369) ; dans le Bouddhisme, la notion d'une origine par hasard constitue l'hérésie *ahetuvâda*, la doctrine véridique étant : « cet être qui devient, et ce non être qui ne devient pas ». Le sanscrit n'a aucun vocable signifiant « hasard » au sens moderne de ce mot et, en fait, le « hasard » lui-même, avec tous les mots correspondants et équivalents dans les autres langues, ne signifie rien de plus que simplement « ce qui a lieu », sans impliquer aucune négation de la causalité.

On peut signaler une distinction fondamentale entre les points de vue métaphysique et empirique sur le problème des origines. Le second prend seulement en considération les causes médiates, qui appartiennent toutes à un seul domaine de compossibles ; pour le premier, le problème est celui d'une cause première qui ne serait une *première* cause si elle pouvait être comprise dans la catégorie de l'un quelconque de ses effets. La métaphysique, donc, tout en ne niant pas que la vie transmette la vie, peut seulement envisager une origine de la vie, ou de l'être, à partir de ce qui est ni « vivant » ni « étant » (*τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιον ζωῆς*, *Ennéades* III, 8, 10) ; elle affirmera, en d'autres termes, une production *ex nihilo*.

Toute génération (naissance, production) a lieu à partir de contraires (*Som. théol.* I, 46, 1 *ad* 3). L'Identité Suprême (*tad ekam*, RV) est une syzygie (*principium conjunctum*) d'être et de non-être, de spiration et de déspiration, etc., une essence unique de deux natures (RV X, 129, 2 ; MU VII, 11, 8). Lorsque ces deux natures sont considérées séparément et

leur chef (*shreshthah* ; littéralement très glorieux)[47] que les autres sont appelés « Souffles » (BU I, 5, 21) ; ce ne sont pas « nos » puissances, mais seulement les noms de ses activités (de Brahma) (BU I, 4, 7). En nous, ces Souffles sont ainsi de nombreux « soi » partiels (ceux de l'homme qui voit, qui entend, qui pense, etc.), mais ils agissent de manière unanime pour le Souffle (ou la Vie), en étant « à lui » (*svâh*, etc.), et qu'ils servent comme les serviteurs servent leur roi (BU I, 4, 7 ; Kaush. Up. III, 2 et IV, 20)[48] ; à qui, par conséquent, ils « paient tribut » (*balim haranti*, *bharanti*, *prayacchanti*, AV X, 7, 37, X, 8, 15 et XI, 4, 19 ; JUB IV, 24, 9 ; Kaush. Up. II, 1, etc.) et devant qui ils « se rendent » ou « s'inclinent » (*shrayanti*, ShB VI, 1, 1, 4 etc.), et par qui, en retour, ils sont protégés (AV X, 2, 27 ; BU IV, 3, 12). L'opération des Souffles est unanime[49], car l'Intellect (*manas* = νοῦς), auquel ils sont « attelés », et par lequel ils sont dirigés, est leur régent (TS IV, 1, 1 et VI, 1, 4, 5 ; ShB X, 5, 7, 1). L'Intellect connaît ce que les autres sens rapportent seulement (BU I, 5, 3) ; en tant que *sensum communis* il « partage leurs divers champs et pâtures, et il en jouit », (M I, 295).

En même temps, parmi toutes ces puissances, incluant l'Intellect en tant qu'« intellect pratique », l'éminente supériorité du Souffle

comme réagissant l'une sur l'autre, l'être prend naissance à partir du non-être, la vie de ce qui n'est pas en vie, comme à partir d'un père et d'une mère (RV X, 72, 2, *asatah sad ajâyata* ; JUB IV, 18, 8, *yat prânena na prâniti yenah prânah prânîyate ;* Mund. Up. II, 1, 2-3, *aprâno... tasmâj jâyate prânah*). Cette doctrine est aussi formulée par Philon, *ὁ ἀγένητος φθάνει πάσαν γένεσιν*, *De sacrificiis* 66, cf. 98 ; et par Plotin, *Ennéades* VI, 7, 17, « La forme est dans ce qui est façonné, le façonneur est sans forme ». C'est en ce sens que ce monde *ex nihilo fit* (*Som. théol.* I, 45, 1, *emanatio totius esse est ex non ente, quod est nihil*).

47. Cf. *shreshthin* en tant que le « chef d'une guilde » ; la guilde est une *shreni*, un groupe, une série, les deux vocables dérivant de la racine *shri* (voir plus loin à ce sujet). L'organisation d'une guilde, comme celle de tout autre société traditionnelle (*sâhitya*), « imite » l'ordre cosmique.

48. Selon le même sens que, pour Platon, Philon et Hermès *passim*, nous sommes les « biens » (*κτήματα*) et les « ministres » ou « serviteurs » (*ὑπηρέται*) de Dieu.

49. En étant alimentés, en vérité, ils « conspirent » (*samananti*, AÂ II, 1, 2) et, ayant ainsi conspiré, ils aspirent (*samânyo'dânan*, JUB IV, 22, 6).

lui-même est soulignée dans de très nombreuses recensions du mythe des luttes des Souffles entre eux : cela prouve immanquablement que le Souffle est la puissance la meilleure et la seule essentielle, car l'organisme peut survivre s'il est privé de l'un quelconque d'entre eux, mais seul le Souffle peut maintenir droit le corps qui s'écroule à son départ (AÂ II, 1, 4 ; BU I, 5, 21 et VI, 1, 1-4 ; Kaush. Up. II, 14, III, 12, etc.). C'est, en réalité, le Souffle qui s'en va lorsque « nous rendons l'âme », et, en partant, il déracine les Souffles et les emporte avec lui en ce qui est à la fois leur mort et la nôtre (BU IV, 4, 2 et VI, 1, 13 ; BG XV, 8, etc.). Rien de « nous » ne subsiste lorsque « nous, qui n'existions pas avant notre naissance, et qui, dans notre association avec le corps, sommes des mixtes et possédons des qualités, nous n'existerons plus mais serons introduits dans la renaissance (*παλιγγενεσία*, résurrection) par laquelle, nous unissant aux réalités immatérielles, nous deviendrons non composés et sans qualités » (Philon, *De cherubim* 114, 115)[50].

Dans la présentation des Souffles qui a été faite ci-dessus, on a tenu pour acquis le symbolisme du char (*ratha*, *ἅρμα*), qui est indien tout autant que platonicien. Le Soi est le voyageur, à qui appartient le char et qui en connaît la destination, et l'Intellect est le conducteur (*samgrahitri*, *niyantri*) qui tient les rênes-rayons (*rashmayah*, *ἀκτῖνες* ; *ἡνία*, rac. *yam*) par lesquels les coursiers des sens sont réfrénés et guidés. Les chevaux peuvent avoir été bien dressés ou non, tandis que l'Intellect lui-même, de par sa double qualité, humaine et divine, pur et impur, peut ou bien laisser les chevaux

50. La *palingénésis* de Philon est la « troisième naissance » ou résurrection de l'« autre soi », qui a lieu à notre mort, la personnalité de « ce soi » étant déjà renée dans les descendants de l'être humain, par lesquels ses fonctions seront continuées (AÂ II, 5 ; cf. AV XI, 8, 33 ; ShB XI, 2, 1, 1-3, et JUB III, 11, 1-4). Dans toute la tradition que nous considérons ici, il n'y a aucune doctrine de la survie ou « réincarnation » des personnalités, mais seulement de la Personne, le seul transmigrateur ; le fait d'admettre la nature composite et changeante de la personnalité humaine, et sa corruptibilité qui s'ensuit, conduit au problème global de la mortalité qui peut être exprimé dans la question : « En qui partirai-je, lorsque je partirai ? » (Prashna Up. VI, 3), et « Par quel soi le monde-de-Brahma

s'écarter de la grand-route (*mârga*) pour pénétrer dans les champs païens (*deshi*), ou bien les diriger au nom de l'Esprit[51].

Comme nous l'avons dit, c'est devant le Soi, en tant qu'il est leur « chef » (*shreshthah*) ou qu'il n'en est « pas de plus glorieux » (*nih-shreyasah*), que les Souffles « se rendent » ou « s'inclinent » (*shrayanti*). En ce sens ils sont en même temps ses rayons et ses splendeurs

est-il accessible ? » (Sn 508), moi-même ou bien le Soi ? La réponse chrétienne orthodoxe est, bien entendu, que « Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme, qui est dans le ciel » (Jean 3, 13), et, par conséquent, « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renie lui-même » (*ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν*, Matt. 14, 24). Dans la dernière citation *ἀπαρνέομαι* est très dur, et pourrait être mieux rendu par « désavouer » ou « rejeter complètement » ; ce n'est aucunement un simple « reniement de soi » moral qui est ici compris, mais un reniement comme celui de Pierre pour le Christ (à propos duquel on trouve le même verbe) et tel qu'impliqué par Maître Eckhart dans « l'âme doit se mettre à mort ». Voir en outre Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, 1943, p. 57.

Le problème de l'immortalité – être ou ne pas être, après la mort – dépend de l'analyse psychologique, en ce sens que la réponse dépend de notre conception de ce que nous sommes maintenant, mortel ou immortel ; car, évidemment, rien de ce qui est composé ou qui a un commencement, ne peut en aucun cas devenir immortel. La résurrection indienne (*punar janma*, *abhisambhava*, etc.), préfigurée de manière sacrificielle (AB II, 3, etc.), et réellement consécutive de l'achèvement du dernier sacrifice où le corps est offert sur le bûcher funéraire (ShA VII, 7 ; JUB III, 11, 7 ; AV VIII, 2, 8 ; BU VI, 2, 14 ; ShB II, 2, 4, 8 ; RV X, 14, 8, etc.), cette résurrection, est, en vérité, « à partir des cendres » (*Som. théol.* III, supp. 78, 2, cf. ShB VIII, 1, 1, 9) et en un « corps entier et complet », mais n'est pas différée, et n'est pas une reconstitution de *ce* corps ou de *cette* personnalité, mais de notre « autre Soi », le « Soi immortel » de ce soi, en un corps immortel d'« or » (lumière, gloire) ne manquant de rien, mais étant entièrement immatériel. La discrimination des « sauvés » et des « damnés » est de même immédiate ; les sauvés sont ceux qui ont connu le Soi (*jam non ego, sed Christus in me*, de saint Paul), les damnés sont ceux qui ne se sont pas connus eux-mêmes et dont, par conséquent, rien ne peut survivre lorsque le véhicule se désagrège et que le Soi s'en va.

51. Typiquement en *Phèdre* 246 *sq.*, et en KU III, 3 *sq.*, mais tout au long des deux traditions, par ex. Philon, *De agricultura* 72 *sq.* Dans le Bouddhisme le char est l'*exemplum* typique de l'erreur de l'Ego : il n'y avait pas de char avant qu'il fût construit, et il n'y en aura plus lorsque finalement il s'écroulera en morceaux, et de même pour l'« âme » ; tous deux sont des expressions conventionnelles pour ce qui n'est pas une essence mais seulement un processus causalement déterminé. Tel est le soi-disant « nominalisme » bouddhiste : mais il doit être bien clair que nier la réalité d'un pseudo-universel, ce n'est

(*shriyâh*), et, pris dans leur ensemble, ils sont sa « splendeur » (*shrî*), tandis qu'il est la « tête » (*shiras*, *caput* en latin) qu'ils servent et sur qui ils se reposent (*shritâh*) comme leur séjour ou abri (*sharman*, *sharanam*) ; dans la mesure où les Souffles sont ses tributaires, Brahma est « entouré de gloire » (*shriyâ parivridham*), laquelle est à la fois une muraille et une couronne[52]. C'est une description de la maison cosmique aussi bien que microcosmique (*griha*, avec ses *gribâh* et *grihapati*) et de l'édifice à dôme (*griha*, *dama*, *δόμος*) lui-même (ce corps terrestre en qui cohabitent « les deux soi ») ; en cette maison où les poutres, ou chevrons, à la fois entourent, sou-

aucunement nier la réalité des universels. A propos de l'image équivalente, platonicienne et indienne encore, de l'homme considéré comme une marionnette articulée tirée de-ci de-là par ses passions, s'il n'est pas dirigé par l'« unique corde d'or », qui (en accord avec la doctrine du fil-esprit) le suspend en-haut, voir Coomaraswamy, *Lîlâ* et « Play and Seriousness ». Voir aussi Sankara sur BU III, 41 (le corps et ses fonctions sont actionnés, comme une marionnette de bois, par le Soi).

52. ShB VI, 1, 1, 4 et 7 ; JUB IV, 24, 11 ; AÂ II, 1, 4. Cf. RV I, 59, 9 ; IV, 5, 1 et X, 18, 12. Tous les mots sanscrits dans la phrase ci-dessus ont pour racine *shri*, tendre vers, s'appuyer contre, entrer dans, se joindre à, dont la racine *shrî*, briller ou luire, n'est qu'une variante. Avec *shri* selon la première signification, on peut comparer *ἁρμόζω*, joindre, et autres formes de *ἄρω*, par ex. *ars* en latin, et *ri* en sanscrit dans *sam-ri*, joindre ensemble, fixer (pp. *samarpita*) ; à noter tout particulièrement *ἁρμονία* en tant que pointe ou clef de voûte d'un toit (Pausanias IX, 38, 3, cf. Hermès *Lib.* I, 14).

Plus haut, nous avons rendu *shrî* par « le-royaume-la-puissance-et-la-gloire », car, en tant que « personnification » féminine, Shrî est toutes ces notions (ShB IX, 4, 3, 1 *sq.*, etc.), i. e., la Fortune ou Succès (*τυχή*) qui accompagne le héros ayant réussi, ou bien protège une ville, sans laquelle le héros serait impuissant ou la ville en péril. On comprendra aisément l'identification de Shrî avec Virâj (litt. rayonnement, rac. *raj*, briller, et aussi diriger, cf. ShB VIII, 5, 1, 5 et XI, 4, 3, 10) – « gouvernement », « administration », « approvisionnement », en tant qu'attribut, ou bien, mythologiquement, l'« épouse » du Souverain (et spécialement du Vishnu solaire). Et, de même, tout comme les « gloires » du Souverain, considérées dans leur ensemble, sont la « Gloire » qui le couronne, de même, dans le cas d'Indra (roi des dieux, *in divinis* et en vous), ses facultés (*indriyâni*) envisagées dans leur ensemble sont son « épouse » Indrânî, et ses puissances (*shacih*, rac. *shak*, être apte, comme dans Shakra = Indra) sont son « épouse » Shacî ; c'est exactement en ce sens qu'un roi « épouse » son royaume, « la dame du pays », et que l'âme est l'« épousée » de l'esprit. De même, pour Philon, la relation de l'*αἴσθησις* au *νοῦς* (i. e., de [illegible] à *manas*) est celle d'Ève à Adam, de la « femme » à l'« homme ».

tiennent, et sont soutenus par le chapiteau de son poinçon axial (*sthûna-râjâ, shâla-vamsha*), exactement comme dans la maison cosmique dont le toit est soutenu par l'(invisible) Axis Mundi[53]. Selon les symbolismes étroitement apparentés de la Roue et du Cercle (*cakra*, κύκλος, *circus*, cycle)[54], les Souffles, nos soi, et toutes choses, sont fixés ensemble (*samarpitâh*) et soutenus (*pratishthitâh*) par le Soi central, la « Personne à-connaître », comme le sont les rayons dans le moyeu d'une roue, ou les rayons au centre d'un cercle, à partir duquel ils irradient jusqu'à sa circonférence[55].

C'est en relation avec le symbolisme architectural que l'on peut trouver l'explication du terme et du concept importants de *samâdhi* (rac. *sam-â-dhâ*, mettre ensemble, raccommoder, soigner) littéralement et étymologiquement « synthèse », dont l'opposé est *vyâdhi* (rac. *vi-â-dhâ*, diviser, désintégrer), « analyse », terme rencontré seulement, et de façon significative, avec le sens médical de « désor-

53. RV I, 10, 1, *twâ... ud vamsham iva yemire*. Voir Çoomaraswamy, « Pali *kannikâ* = Circular Roof-Plate » et « The Symbolism of the Dome » ; « Eckstein », 1939 ; « The Sun-kiss », 1940, n. 30. Cf. aussi « Vedic Exemplarism ».

54. Non sans rapport avec la notion d'une architecture « cyclopéenne ».

55. RV I, 33, 15 et I, 149, 19 ; AV X, 8, 34 ; TS VII, 4, 11, 2 ; AB IV, 15 ; BU II, 5, 15 ; CU VII, 15, 1 ; Kaush. Up. III, 8 ; Prashna Up. VI, 6 ; Plotin *Ennéades* VI, 5, 5 et VI, 8, 18. Les symbolismes de la maison circulaire et de la roue sont très étroitement apparentés ; car un homme est une maison mobile, et, de la même manière, en sanscrit *ratha* et *vimâna* sont également « véhicule » et « édifice », alors que « marcher » c'est « rouler » (*vrit*).

La construction d'une roue correspond à celle d'un toit en forme de dôme, ou bien à celle d'une ombrelle (qui est un toit mobile) ; cf. Coomaraswamy, « Ushnisha and Chatra », 1938.

On remarquera que notre métaphysique fait continuellement usage d'analogies tirées de l'art. Une telle procédure se comprend dans une culture traditionnelle où les arts sont des applications des principes premiers à des problèmes contingents, i. e., « l'art imite la Nature dans sa manière d'opérer », et où, également, le langage de l'art est familier, dans la mesure où l'artiste n'est pas une sorte spéciale d'homme mais où chaque homme est une sorte particulière d'artiste. Les termes techniques de la pensée traditionnelle sont ceux de la construction (ἁρμονία, charpenterie, en tant que travail dans un « bois », ὕλη, analogue à celui où Il œuvra, lui, « par qui toutes choses ont été faites » ; cf. *Timée* 41B). Dans de telles conditions, la « manu-facture » pourvoit aux besoins à la fois de l'âme et

dre »[56]. Car, « tout comme toutes les autres poutres sont unies (*samâhitâh*, pp. pl. de *sam-â-dhâ*) dans le poinçon de la maison, ainsi toutes les Puissances le sont dans le Souffle » (AÂ III, 2, 1) ; et tout comme tous les chevrons convergent en la tuile faîtière ou sommet de la maison et y sont ainsi unis, de même toutes les vertus ou facultés (*kusalâ dhammâ*) convergent et tendent vers leur synthèse dans l'état de *samâdhi* (Milinda Panho 38).[57]

C'est ici également que l'on peut trouver l'explication du terme *hitâh* (pp. de *dhâ*, et littéralement « choses posées », *posita*, avec le sens secondaire de « aides »), appliqué dans les Upanishads[58] aux

du corps, et, par conséquent, chaque artefact peut être non seulement utilisé à des fins immédiates mais aussi comme un support de contemplation. Saint Bonaventure pourra dire ainsi à juste titre : « La lumière des arts mécaniques est la voie conduisant à l'illumination de l'Écriture. Il n'y a rien en elle qui ne proclame la vraie sagesse, et pour cette raison, la Sainte Écriture fait un constant usage de semblables similitudes » (*De reductione artium ad theologiam* 14). Et, bien que ce procédé nous paraisse étrange, à nous dont l'éducation consiste davantage en des mots qu'en des choses (c'est une conséquence naturelle de notre nominalisme), celui qui étudie la philosophie traditionnelle doit apprendre à penser en ses termes propres. Par exemple, la toile de fond de la philosophie grecque classique est mieux et plus pleinement conservée dans les formes de l'« art géométrique » qu'elle ne l'est dans les « fragments » littéraires.

56. Pour autant que c'est dans le « cœur » (identifié à Brahma, BU IV, 1, 7, et ailleurs) que les divers « soi » de l'homme sont unifiés (*samâhitâh, ekadhâ bhavanti*), on comprendra que nos mots de schizo*phrénie* et de *frén*ésie sont des désignations fort appropriées de ce qui a lieu en un état d'« aliénation » ou de détachement de notre Soi.

D'autre part, *vi-dhâ*, distribuer, répartir, n'a pas de signification particulièrement péjorative autre que celle impliquée dans la notion de « division ». Les constituants du monde sont « distribués » au cours du sacrifice primordial, où il est demandé « combien-de-fois (*katidhâ*) ont-ils divisé (*vy adadhuh*) la Personne ? » – en réalité, « en combien de *hitâh* ? ». Il est fait allusion à ces divisions en RV I, 164, 15, *vihitâni dhâmasah*, et ce sont, en fait, celles des Eaux primordiales (*âpo vy adadhât*, AV X, 2, 11), c'est-à-dire leur lâchage. La réponse à *katidhâ* est, évidemment, le *bahudhâ* de nombreux autres passages, cf. n. 37.

57. *Samâdhi*, selon le meilleur sens qui lui soit connu, est, bien entendu, le but du *yoga*, dont les trois degrés, *dharana* (considération), *dhyâna* (contemplation), et *samâdhi* (synthèse) correspondent aux termes de *consideratio*, et *raptus* ou *excessus* (ἔκστασις) des contemplatifs occidentaux.

58. Pour un collationnement des références, voir la concordance établie par G. Haas dans *Thirteen Principal Upanishads*, de Robert Ernst Hume, 2e éd. 1934, p. 521, et cf. n. 59.

Souffles qui s'écoulent et, de façon équivoque, à leurs canaux, vecteurs ou courants (*nâdyah*) [59] qui, de manière similaire, sont unifiés dans le cœur de Brahma d'où ils procèdent et auquel ils retournent ; car il est à la fois « s'écoulant et ne s'écoulant pas » (*ksharashcâksharah*), « s'écoulant » (*ksharah)* en tant que « tous les êtres-élémentaires » et « ne s'écoulant pas » (*aksharah*) en son éminence (*kûtas-*

59. *Nâdî* est un « tube » ou « tuyau », comme celui d'une flûte (RV V, 135, 7). Le mot spécial employé par Platon στενωπός (*Timée* 70B) implique l'extrême finesse de ces conduits, ce que soulignent les Upanishads en les comparant à un cheveu. Comme l'a noté Haas à juste titre, dans *Thirteen Principal Upanishads*, p. 159, la *sushumnâ* (MU VI, 21) par laquelle l'Esprit monte du cœur – via la fontanelle bregmatique – jusqu'au Soleil, n'est ni une veine ni une artère. Ceci n'est pas une physiologie mais une psychologie, et il serait vain de rechercher l'un de ces conduits dans le corps (aussi vain qu'il le serait de chercher à trouver l'âme en disséquant le corps), mais on peut seulement voir leurs analogues dans nos nerfs et nos veines.

Toutes les Puissances de l'Âme sont des « extensions » (τεταμένα, *République* 462E, cf. Philon, *Legum allegoriae* I, 30 et 37) d'un principe *invisible* ; lorsque celui-ci abandonne un corps vieilli, alors tout comme un orfèvre « arrache pour lui-même » (*tanute*) une autre forme (*rûpam*) à partir de l'or, ainsi le Soi (de tous les êtres, non pas notre « soi », mais le Seul Transmigrant) « fait pour lui-même » (*kurute*) une autre forme (*rûpam* = *tanus*, BU IV, 4, cf. BG II, 22). Nos Souffles sont les « fils » (*tantu*, *tantri*, *sûtra*) dont l'Araignée solaire (KB XIX, 3), notre Soi (RV I, 115, 1), tisse sa toile (BU II, 1, 20) de sept rayons (RV I, 105, 9), le « tissu » de l'Univers ; et en dernière analyse, l'« unique fil » (Brahma Up. I) sur lequel cet univers est « enfilé » (BG VII, 7, « sur Moi, comme des rangées de gemmes sur un fil » ; Dhyâna Up. VIII, « tous ces êtres élémentaires sur le Soi, comme sur le fil d'un collier », cf. BG II, 17, IX, 4 et 11, etc.). En conséquence, connaître le fil allongé (*sûtram... vitatam*), dont sont tissées ces progénitures, connaître « le fil du fil », cela revient à connaître Dieu (AV X, 8, 37). C'est au même modèle que se rapportent les fils vitaux filés par les Parques grecques, et par les Nornes, ainsi que le rayon de vie et les fils de vie de RV I, 109, 3 (*rashmi*) et II, 28, 5b (*tantu*).

Nous avons dit, ci-dessus, « extensions » en nous référant explicitement au sanscrit *tan*, auquel se rapportent les mots précédents commençant par « t ». Les sens premiers de cette racine sont ceux de tension, ténuité et tonalité, tous particulièrement appropriés pour les Souffles ; il est remarquable également que, en sanscrit, *tan*, « étendre », et *stan*, « retentir », « tonner » soient aussi étroitement apparentés que le sont τείνω et στένω, ce dernier se trouvant dans le στενωπός de Platon. Les « chemins » des Puissances de l'Âme sont ainsi bien plus des « directions » que des canaux concrets ; et, en fait, en tant que formant un groupe de cinq, les Souffles microcosmiques sont précisément ce que sont, du point de vue macrocosmique, les « cinq directions visibles » (les quatre points de l'horizon et le zénith) (ShB XI, 8, 3, 6 ; AÂ II, 2, 3, etc.).

thah, BG XV, 16) [60] ; c'est parce que les Vents et les Eaux retournent toujours sur eux-mêmes qu'ils s'écoulent sans pouvoir s'épuiser (JUB I, 2, 5, *sq.*). Les *hitâh*, dès lors, sont exactement ces Souffles qui, comme on l'a vu, sont *sam-â-hitâh* au centre de leur tournoiement. Comme les divers « membres » (*angâni*) du Souffle, ils sont « extérieurement démembrés » (*parastât prativi-hitâh*), et leur rapport au Souffle est celui du *upa-hitâh* au *hitâh* (Kaush. Up. III, 5 ; ShB VI, 1, 2, 14-15). La déité immanente – Agni, Âtman, Prajâpati – est elle-même « déposée » (*nihitah* [61], RV III, 1, 20 ; KU II, 20 ; MU II, 6c) dans la « caverne » (*guhâ*) [62] du cœur, et ainsi, par conséquent,

Toute cette conception fait partie de la doctrine bien connue du fil-de-l'esprit (*sûtrâman*) et du symbolisme du tissage et de la couture (cf. Coomaraswamy, « Primitive Mentality »), selon lequel le Soleil attache toutes choses à lui au moyen de « fils » aériens, qui sont des « rayons » qu'il déploie. Pour certaines références, voir « Primitive Mentality », « Literary Symbolism », et W. B. Henning, « An Astronomical Chapter of the *Bandahishn* », JRAS, 1942, p. 232, n. 6, se rapportant à « ces lignes de connexion invisibles et indestructibles... [ou] pipe-lines, *lihme* en copte ». Les « fils » aériens ou « rayons » sont semblablement les « cordes du vent » de MU I, 4 (cf. BU III, 7, 2) et les « cordes de la causalité » de Rûmî (*Mathnawî* I, 849). Les *hitâh* et les *nâdyah* avec lesquels ils coïncident sont essentiellement ce que nous appellerions maintenant des « forces » et « lignes de forces ». Cf. notes 31, 51, 67, 75.

60. *Kûtah-sthah* est traduit par « éminent » parce que l'expression renvoie au symbolisme architectural ci-dessus expliqué ; *kûta* est l'arête, la pointe, ou l'« angle » d'un édifice, et équivaut à *kannikâ* (voir Coomaraswamy, « Pâli *kannikâ* : Circular Roof-plate »).

Que « toutes choses s'écoulent » (comme les ῥέοντες le prétendaient) et que « le tout soit stationnaire » (comme les στασιῶται le prétendaient) n'implique pas plus une contradiction que ne sont contradictoires le temps et l'éternité, l'un étant vrai et l'autre faux (cf. *Théêthète* 181 *sq.*). Là où toutes choses tournent autour d'un centre, le même et unique tout se meut et ne se meut pas ; le moteur (transitif ou intransitif) reste immobile – « Celui qui ne se meut pas dépasse les autres qui courent, bien qu'il se tienne immobile », et n'est ni diminué par ce qu'il donne, ni accru par ce qu'il prend (Îshâ Up. 4 ; BU IV, 4, 23 et V, 1 ; *Ennéades* IV, 8, 2).

61. Pp. de *ni-dhâ*, poser, implanter, déposer, ensevelir. Cet en-terrement ou hébergement est en même temps un asservissement dont la Personne ne peut aisément se dégager par elle-même, d'où la prière « Libère-nous, nous qui sommes asservis », en quelque sorte, dans un filet (*nidâh* = *pâshâh*, pièges, AB III, 19).

62. *Guhâ*, « caverne » en liaison avec la « montagne (*girih*, rac. *gri*, avaler) de Brahma », notre âme élémentaire, composée de vue, ouïe, intellect, parole et odorat, où Brahma est

l'Intellect et les Souffles sont des « dépôts » (*nihitam, nihitâh*, RV I, 24, 7 ; AV X, 2, 19 ; Mund. Up. II, 1, 8). Agni, de même, est « envoyé » ou « déployé » (*prahitah*) en tant que messager (ἄγγελος) (AV XVIII, 4, 65) – c'est l'une de ses épithètes les plus courantes ; et ainsi les puissances de l'âme, qui sont des « Mesures de Feu »[63], sont déployées (*prahitâh*, AÂ II, 1, 5) et sont égalées, comme nous le verrons, aux Sept Rishis, nos gardes du corps[64], et aux Maruts

« avalé » (AÂ II, I, 4). Cette conception est la même que celle de l'« ensevelissement » de l'âme dans le corps (*Phèdre* 250C ; *Ennéades* IV, 8, 3 ; Philon, *De opificio mundi* 108, etc.), ou, du point de vue macrocosmique, dans le « cœur » de la montagne du monde ; dans chacun des cas la « caverne » est la même que celle de Platon (*République* ch. 7). L'image de la « caverne », en outre, où la déité est « placée » ou « déposée » (*nishîdan, nihitam*), et qu'elle habite (*pravishya*) comme en son château (*brahma-sâlâ*) est à la base du symbolisme du trésor enseveli (*nidhi*) et de celui des « gisements » (*dhâtu*) miniers, des fouilles et opérations minières (MU VI, 28). Cf. René Guénon, « La montagne et la caverne », *Études Traditionnelles*, XLIII (1938). Et encore, en raison de la correspondance du « centre » avec le « sommet », il y a une interprétation analogue pour ce qui concerne l'ascension d'une montagne (*ad eminentiam mentis*, selon les mots de saint Bonaventure qui assimile, de la même manière, *mons* à *mens*) ; par ces chemins Celui-qui-comprend peut atteindre leur origine (JUB I, 30, 1) – escalader la « pente » (*ucchrâyam*, rac. *ud-shri*, JUB I, 5, 7 ; cf. *ucchrâyî*, une planche en pente, le côté d'un triangle ou d'une pyramide) correspondant à l'*ἀνόδος* platonicien et hermétique. Parmi tous les chemins menant au sommet de la montagne, ceux de la vie active sont sur les pentes extérieures et celui de la vie contemplative est l'ascension interne et verticale, tandis qu'unique est le point où ils se rencontrent tous.

63. Voir Coomaraswamy, « Measures of Fire ». Les facultés psychiques sont des « feux » (*prânâgnayah*, Prashna Up. IV, 3 ; *indriyâgnayah*, BG IV, 26) ; les Souffles « allument » (*samindhate*, rac. *idh*, comme dans *αἰθήρ*) toutes choses ici (AB II, 4), c'est-à-dire, stimulent, éveillent toutes choses à la vie. Agni lui-même est le Souffle (*passim*), et « en cela qu'ils le mettent à part en de nombreux lieux, cela est sa forme en tant que Dieux Universels » (*vishve-devâh*, AB III, 4), i. e., les Souffles (TS V, 6, 4, 1), la parole, la vue, l'ouïe, l'intellect et tout le reste (ShB X, 3, 3) que ce Grand Être (*mahâbhûta*) soupire (BU IV, 5, 11). *Noster Deus ignis consumens* (Heb. 12, 29) est « le principe de toute vie » (Jacob Boehme, *Signatura rerum* XIV, 29) et, chez Héraclite, « le Feu toujours-vivant, en des mesures étant allumé et en des mesures s'éteignant » (Frg. XX).

64. Les Sept Rishis sont dits « garder » (*rakshanti*) le corps, VS *loc. cit.* Cette fonction de gardien est aussi celle des Maruts dans leur relation avec Indra qu'ils aident dans le combat, et celle des Souffles vis-à-vis du Souffle ; en tant qu'ils sont ses *svâh, svâpayah*, *φίλοι*, etc., ils forment une sorte de régiment du « Roi lui-même », et leur devoir est envers

qui sont pareillement « envoyés » (*prahitâh*, VS XXXIV, 55) et « mis en place » (*hitâh*, RV I, 166, 3). La déité elle-même Vishvakarman (l'Ouvrier-de-toutes-choses ; Indra, Agni) est à la fois Celui-qui-pose et Celui-qui-dispose (*dhâtri, vidhâtri*, RV X, 82, 2-3, où il est appelé « celui au-dessus des Sept Rishis). Le fait que Vâyu « fasse entrer et sortir les souffles » (*prânâpânau dadhâti*) dans l'homme (TS II, 1, 1, 3, cf. ShB I, 8, 3, 12), i. e., « les déités, la vue, l'ouïe, l'intellect, la parole » (AÂ II, 3, 3), ou bien que Brahma « mette » (*adadhât*) ces Souffles (AV X, 2, 13), cela fait *ipso facto* que ces Souffles sont *hitâh*[65]. Dans toutes ces « dispositions », en vérité, l'Esprit est en même temps Agent et Sujet, Sacrificateur et Sacrifice, Diviseur et Dividende.

Lors de leur identification avec des canaux creusés (*nâdyah* = *nishkhâtâh panthâh*, JUB IV, 24, 9 ; cf. AV X, 7, 15, CU VIII, 6), les Souffles sont conçus comme des courants ou rivières (*nadyah, sindhavah*) de lumière, de son et de vie[66]. Ce sont, en vérité, ces

lui et la « maison » où ils habitent tous ensemble. Cela se retrouve aussi pareillement dans les sources grecques où les puissances de perception et d'action (*αἰσθήσεις*) sont les Janissaires (*δορυφόροι*) au service du Grand Roi, l'Intellect, ou l'Âme rationnelle, dont ils sont les alliés (*σύμμαχοι*) et amis (*φίλοι*, Philon, *De specialibus legibus* IV, 122 ; *Deterius* 33) ; ils « escortent » (*δορυφορέω*) la Raison Royale jusqu'à la perception des objets sensibles, qu'elle ne pourrait autrement avoir appréhendés comme tels (*De opificio mundi* 139) ; et le cœur est la « salle de garde » (*δορυφορική οἴκησις*) des puissances sensitives, à partir de laquelle ils reçoivent leurs ordres (Platon, *Timée* 70B). Le Souffle Royal lui-même est l'Ange Gardien de l'organisme tout entier, et, dans cette garde, ses puissances sont ses camarades. C'est seulement lorsque, en recherchant leurs propres plaisirs, celles-ci négligent leur devoir, ou même font s'égarer leur maître, que « nous » faisons fausse route.

65. Cf. l'explication de Philon de *αἰσθήσις* comme *εἰσ-θέσις*, « mise dedans » (*Mut.* 42). Si, d'autre part, nous rattachons *αἰσθήσις* à *ἀίω* (sanscrit *av* ; *avere*), « percevoir », alors il sera significatif que *ἀίω* (*Iliade* XV, 252) puisse aussi vouloir dire « respirer ».

66. Pris collectivement, c'est le déluge ou les torrents des qualités, etc. (*gun'oghâh*) qui ballottent le soi élémentaire (MU II, 2), « les flots si difficiles à franchir » du Bouddhisme (S I, 53), bien qu'Indra « se tienne à son gré au-dessus de ces courants qui s'écoulent » (AV III, 13, 4), cf. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, 1943, n. 269, et W. N. Brown, *Indian and Christian Miracles of Walking on the Water* (Chicago, 1928). La Rivière de Vie où

eaux et rivières mêmes qui sont lâchées lorsque Vritra est tué, et qui sont appelées *nadyah* « parce qu'elles retentissent (*anadata*) » tandis qu'elles vont leur chemin (AV III, 13, 1 ; TS V, 6, 1, 2) ; et de la même manière « le Souffle est un bruit (*prâno vai nadah*) », et lorsqu'il retentit, tout le reste résonne (*samnadati*, AÂ I, 3, 8)[67]. Le discours est un écoulement (*kulyâ*), prenant origine dans la fontaine (*hrada*) de l'Intellect (JUB I, 58, 1), et les Sept Rayons du Soleil par lesquels nous voyons[68] et entendons, etc., sont également Sept Rivières (JUB I, 29, 8-9). Les facultés (*indriyâni*), avec tout ce que la Personne émane d'autre, sont « des rivières qui s'écoulent » (*nadyah syandamânâh*), des parties de celui qui est la Mer, où, lorsqu'elles font retour, se perdent leurs noms et aspects distinctifs

---

nous pouvons être ballottés et noyés est, chez Platon, la « rivière » (ποταμός) des six mouvements irrationnels des sens (αἰσθήσεις) où l'âme est roulée et cahotée (*Timée* 43), chez Philon, « la rivière de la perception sensorielle » (ὁ τῶν αἰσθητῶν ποταμός, *Legum allegoriae* III, 18, cf. *Deterius* 100), et, chez Hermès, « les flots de l'ignorance qui emportent avec eux l'âme emprisonnée dans le corps » (*Lib.* VII, 11B). C'est la mer qui sépare « ce » rivage de celui qui est « là-bas », et qui peut être traversée seulement par le « Pont », ou dans le « Bateau », ou sur les Ailes d'un Oiseau, ou bien par qui peut « marcher sur l'Eau » comme si c'était la terre ferme.

67. Le fait que les Souffles « résonnent » dans leur « tuyaux » (*nâdî* = *nâlî*, flûte, RV X, 135, 7) est lié au symbolisme du corps comparé à un instrument à vent, comme l'indique Jacob Boehme, *Signatura rerum* XVI, 3-7, « comme un instrument à vent, de timbres ou notes diverses et variées, est actionné par un seul et unique souffle, de sorte que chaque note, oui, chaque tuyau, a sa tonalité particulière... et cependant sont un dans le divin verbe, son ou voix, éternellement énoncé, de Dieu ; car un seul et unique esprit les commande ; chaque prince angélique est un attribut émis par la voix de Dieu, et il porte le grand nom de Dieu » (en ce sens, également, comme nous le verrons, les Souffles sont les Dévas) ; et, dans Plutarque, *Moralia* 404, où l'âme est l'instrument à vent de Dieu. Selon une image étroitement apparentée, le corps est comparé à une harpe (*vînâ*, AÂ III, 2, 5 ; ShA VIII, 9, 10 ; cf. *Phédon* 84E *sq.*), qui doit rester accordée si l'on veut qu'il parle bien. En Prashna Up. II, 2, le corps, habité par les déités (*devâh*), est mentionné en tant que *bâna* ou *vâna*, ou bien *vînâ* comme en AV XI, 4, ou flûte, comme en RV I, 85, 10.

68. « Quiconque voit, c'est par son rayon qu'il voit », JUB I, 28, 8 ; « en moi il est un autre par qui ces yeux étincellent », Rûmî, *Dîvân*, ode XXXVI. C'est parce qu'il regarde à l'extérieur à partir de notre intérieur que nous ne le voyons pas ; pour voir celui qui est le « seul qui voit, étant lui-même non vu » (BU III, 7, 23), notre œil doit être re-tourné

(Prashna Up. VI, 4-5)[69]. C'est exactement de la même manière que, dans les sources grecques, la vue, la parole et les autres puissances de l'âme sont des « fleuves » (ῥέος, νᾶμα, *Timée* 45B, 75E, etc.), tout comme également en Chine, la vue est un « fleuve » (*yenpo*, 13 219 + 2 336) ; et, même, nous pouvons encore parler d'une éloquence comme étant d'un style « fluide ».

Avec cette conception des Souffles, et à vrai dire de toutes choses manifestées, en tant que fleuves ou rivières, nous pouvons revenir sur les contextes où, à travers les portes ouvertes des sens, comme par des vannes, ils sortent précipitamment en chantant (BU I, 3). Nous avons vu que la Personne, Svayambhû (αὐτογενής), ouvrait une brèche ou perçait ces ouvertures (*khâni vyatrinat khâni bhitvâ*) et regardait ainsi à l'extérieur, etc., à travers elles. Indra, Purusha, Svayambhû, Brahma sont, ou plutôt est la réponse à la question de AV X, 2, 6, 11, « Qui a percé ces sept ouvertures (*sapta khâni vi tatarda*, rac. *tri* comme dans *vyatrinat*) dans la tête, ces oreilles, les narines, yeux et bouche... qui a partagé les Eaux (*âpo vyadadhât*) pour l'écoulement des rivières (*sindhu-srityâya*) en cet homme ? » (AV X, 2, 6, 11)[70]. « Quel Rishi a-t-il assemblé

(*âvritta cakshus*, KU IV, 1). En d'autres termes, ce n'est pas avec l'œil du sens de la vue, mais avec celui du cœur ou de l'intellect, que l'on doit chercher à le voir. Ridicules sont les efforts de Rawson (KU, 1924, p. 149) pour démontrer que Platon avait un point de vue opposé, voir *Banquet* 219, *Phédon* 83B, et spécialement *République* 526E où, afin de faciliter une appréhension du Bien, nous devons poursuivre « ces études qui forcent l'âme à retourner sa vision vers l'endroit où habite la partie ayant la plus haute béatitude du Réel, que je dois nécessairement voir », et *Philèbe* 61E, où la vision est ou bien des choses transitoires *ou bien* de l'immuable. La conversion (μεταστροφή, *âvritti*, retournement) est, en fait, « un terme philosophique que Platon a inventé pour décrire le fait que l'âme se détourne du monde de l'opinion et de l'erreur afin de se tourner vers le principe de l'être véritable » (Werner Jaeger, *Humanism and Theology*, Milwaukee, 1943, noter 55 et 58).

69. Les textes parallèles abondent dans toutes les traditions ; cf. Coomaraswamy, « The 'E' at Delphi », n. 2, et Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* II, 25

Wenn du das Tröpflein wist im grossen Meere nennen,
Den wist du meine Seel'im grossen Gott erkennen.

70. Ceci est, presque mot pour mot, Hermès *Lib.* V, 6, « Qui est-ce qui a tracé les

l'homme ? (*samadadhât*, AV XI, 8, 14) ». La réponse est qu'Indra « avec son foudre a percé les vannes des rivières » (*vajrena khâni vyatrinat nadînâm*, RV II, 15, 3) et ainsi déchaîné les « Sept Rivières »

---

cercles des yeux, percé les ouvertures des narines et des oreilles, qui a ouvert la bouche ? » De manière plus succincte, « Qui a fait la bouche de l'homme ? » (Exode 4, 11).

Il n'y a pas de doctrines spécifiquement indiennes ; tout peut se retrouver ailleurs, et énoncé de façon aussi voisine que possible selon les mêmes termes, souvent selon les mêmes locutions. Comparer, par ex., Dîgha-Nikâya II, 144, « Comment, alors, cela se peut-il – tandis que tout ce qui est né, amené à l'être, et organisé, contient en soi l'inhérente nécessité de la dissolution – qu'une telle existence ne soit pas dissoute ? Il n'existe pas de semblable situation », avec *Phédon* 78C, « Ce qui est composé et composite n'est-il pas naturellement exposé à être décomposé, de la même façon que cela a été composé ? » ou BG II, 22, « De même qu'un homme, rejetant ses vêtements usés, en revêt de nouveaux, ainsi l'habitant du corps (*dehin*, l'Homme Intérieur, le Soi), se dépouillant des corps usagés, en revêt de nouveaux », avec *Phédon* 87D, « Chaque âme use de nombreux corps, spécialement si l'homme vit de nombreuses années. Car, si le corps est constamment changeant et se détruit durant la vie de l'homme, et si l'âme est toujours en train de tisser à nouveau celui qui est usé, alors, lorsque l'âme est libérée (*ἀπολλύοιτο*, *pratîyate*, « dé-liée »), elle doit nécessairement avoir porté son dernier vêtement », et avec Maître Eckhart, « Quelque chose est suspendue à partir de la divine essence ; sa progression est la matière, où l'âme revêt de nouvelles formes et se défait des anciennes. Le changement de l'un à l'autre est sa mort, et les vêtements qu'elle revêt, elle vit en eux » (éd. Pfeiffer, p. 530). Ceci est la doctrine véridique de la « réincarnation », telle qu'elle caractérise cette existence contingente présente ou une autre, pour laquelle la notion de retour d'un « individu » sur cette terre après la mort n'est qu'un déviation populaire.

En rapport avec tous ces passages mis en parallèle, lesquels, pris isolément, pourraient n'avoir qu'une portée relativement réduite, mais qui sont très impressionnants s'ils sont pris ensemble et reconnus comme constituant les parties d'un tout, puissions-nous dire une fois pour toutes que notre intention n'est aucunement de suggérer des emprunts ou influences, mais plutôt un héritage lointain et commun, tout comme, en comparant des mots grecs et sanscrits de même racine, cela ne veut pas dire que le grec soit d'origine sanscrite, mais seulement que les langues en question sont apparentées. Les rapprochements sont d'ordre étymologique, idiomatique et doctrinal, mais le mieux qu'on puisse en dire est que, si les Grecs et les Indiens se sont rencontrés à Alexandrie, ils ont pu se comprendre fort bien les uns les autres, et bien mieux que, nous-mêmes, à partir de notre point de vue nominaliste et empirique, nous ne pouvons les comprendre les uns et les autres. La question très discutée de l'influence indienne sur Platon est en dehors du sujet ; ce qu'il nous faut considérer, c'est la similitude des traditions platonicienne et indienne prises globalement, et ce que cela signifie. Cela est bien plus qu'une simple question d'histoire littéraire, mais bien plutôt une question de lointaine préhistoire.

(RV *passim*) par lesquelles « nous » voyons, entendons, pensons, etc. (JUB I, 28-29). Cette ouverture de la *Fons Vitae* (*utsam akshitam*, RV I, 64, 6 et VIII, 7, 16 ; *utsa madhvas*, RV I, 154, 5, etc.) qui avait été retenue par le Dragon védique, Vritra, Varuna, le « Pharaon »[71] védique, est l'acte primordial et incessant de la création et de l'animation, qui est répété à chaque génération et à chaque éveil faisant sortir du sommeil. Selon les termes du « Graal », les mondes-à-venir sont comme n'étant pas encore irrigués, non peuplés, et infertiles, et Indra est le Grand Héros (*mahâvîra*), ou bien, comme le Souffle, le « Seul Héros » (*ekavîra*, JUB II, 5, 1) par qui leur vie est renouvelée et la Terre Inculte restaurée. Lorsqu'il « frappa Ahi, il fit jaillir les Sept Rivières, ouvrit les portes qui avaient été closes (*ahann ahim, arinât sapta-sindhûn, apa avrinot apihitâni khâni*, RV IV, 28, 1) », alors « il combla les terres incultes, et les champs assoiffés (*dhanvâni ajrân aprinak trishânân*, RV IV, 19, 7) », c'est-à-dire, « peupla » (*aprinat*, rac. *pl* = *pri*, dans « folk », « peuple », « plein », etc.) ces mondes. Les Souffles, ainsi que nous l'avons déjà vu, sont aussi les Rishis (rac. *rish*, s'élancer, s'écouler, briller, cf. *rishabha*, « taureau » et ἄρσην), Ceux-qui-voient, les Sages ou les Prophètes (*vates*), et les Sacrificateurs, dont on fait référence, habituellement, en tant que groupement type composé de sept sujets. Ces Voyants, expressément identifiés aux Souffles[72], sont notoirement « co-nés » (*sajâtâh*,

---

71. « Pharaon, roi d'Égypte, le grand dragon qui est couché au milieu des eaux, et qui a dit "ma rivière est à moi et je l'ai faite pour moi-même" » (Ézéchiel 29, 3).

72. ShB VI, 1, 1, 1, VIII, 4, 1, 5 et 3, 6, IX, 1, 1, 21, IX, 2, 1, 13 ; Sâyana sur RV X, 82, 2 et AV II, 35, 4 ; Uvvata et Mahîdhara sur VS XXXIV, 55 ; *Nirukta* X, 26, *sapta-rishînânindriyâni, ebhyah para âtmâ, tâni asminn ekam bhavanti* ; cf. aussi Shankara sur BU II, 2, 3. Comme Keith, sur AÂ II, 2, 1, le fait remarquer, « les noms des voyants du RV peuvent être déduits des actions du *prâna* ». Whitney, sur AV X, 8, 9 = BU II, 2, 4, qualifie l'identification des Rishis aux Souffles de « extrêmement inadmissible », mais, s'il existe un érudit dont on puisse négliger les opinions sur tout autre chose que des points grammaticaux, c'est bien lui. Quant à moi l'identification est « extrêmement admissible », mais au lieu de dire seulement cela, je cite les autorités de plusieurs textes et les cinq plus grands commentateurs indiens.

sâkamjâtâh), modalités (*vikritayah*) ou « membres (*angâni*) d'une seule et même [septuple] Personne entrés en de nombreux endroits », compositeurs d'incantations (*mantrakrit*) et « fabricants-d'êtres » (*bhûta-krit*), sacrificateurs et amateurs de sacrifice (*priya-medhinah*), « nés ici à nouveau pour la garde des Védas » ; ils servent l'« Un au-delà des Sept Rishis » (Vishvakarman, l'Indra solaire, Agni, le Soi, et le « Seul Rishi ») qu'ils importunent par leur labeur, leur ardeur et leur sacrifice pour que soit révélée la *Janua Coeli* ; ce sont, de façon visible, les sept lumières de l'Ursa Major au centre du ciel, et, de façon invisible, les puissances de la vue, de l'ouïe, de la respiration et de la parole dans la tête[73]. Implantés dans le corps (*sharîre prahitâh*), ils le protègent et sont ces sept Souffles, les six *indriyâni* et *manas* (VS XXXIV, 55 et son commentaire). La formulation en BU II, 2, 3-4 (cf. AV X, 8, 9 ; AÂ I, 5, 2)[74] est suffisamment explicite ; les Sept Rishis sont les puissances pour entendre,

73. RV I, 164, 15, X, 73, 1, X, 82, 2 ; TS V, 7, 4, 3 ; AV X, 8, 5, 9, XI, 12, 19, XIX, 41, 1 ; ShB II, 1, 2, 4, VI, 1, 1, 1 *sq.* ; JUB I, 45, I, 46, 1-2, I, 48, 3, IV, 14, 5-6, IV, 26, 2 ; BU II, 2, 4.

En JUB I, 46, 6, *guptyai* correspond à AV X, 8, 9, *gopâh*. En JUB IV, 14, 6, *ava rurudhire* (« ils cernent ») correspond à RV X, 73, 11, *upa seduh*, et AV XIX, 41, 1, *upa-ni-sheduh*, étant désireux du Bien (*bhadram, ibid.*) – celui de trouver la Janua Coeli, ou d'entrer-dans (*apitvam*, AV X, 8, 5 = *apâyam*, AÂ II, 2, 3) Indra. Ces contextes jettent une lumière sur la nature des assemblées sacrificielles (*sattra*) où tout le monde participe pour son propre compte, et où la récompense n'est pas des honoraires mais le Soi (*âtman*) ; « Upanishad » en tant que doctrine ou mystère dérive de *upa-ni-shad* (*upa-sad*), au sens de *avarudh*, « assiéger » le maître comme étant celui qui connaît le Soi, et, en quelque sorte, en faisant pression pour le lui faire révéler. Dans la psychologie de l'éducation indienne, on n'attend pas tellement du maître qu'il transmette la vérité, mais on suppose plutôt que le disciple l'obtienne de lui.

74. En AÂ I, 5, 2, les sept Souffles sont « placés » (rac. *dhâ*) dans la tête par une répétition des sept versets de RV I, 11. La Voix est mentionnée séparément et elle est « non-associée » (*an-anushaktâ*) aux autres Souffles. La raison d'ordre logique de ceci réside dans le fait bien connu que, alors qu'on peut voir, entendre, sentir et respirer ou manger en même temps, on ne peut pas parler et respirer simultanément, ce sur quoi on insiste souvent (Kaush. Up. II, 5 ; ShA IV, 5, etc. ; cf. Coomaraswamy, « The Sunkiss », 1940, p. 63), la raison d'ordre pratique étant d'éviter le bégaiement qui en résulterait si l'on essayait à la fois de parler et de respirer.

voir, respirer (l'odorat), et manger, dont les sept ouvertures sont dans la tête ; ils entourent le Souffle médian, et sont les Souffles. Ce « Souffle médian » est évidemment cet « Un au-delà des Sept Rishis » de RV X, 82, 2, ce « Soi ultime », comme le dit Sâyana, et le « seul-né » de RV I, 164, 15. Pour dire tout ceci selon les termes de Philon, « Dieu déploie (*τείναντος*) par le Souffle médian la puissance qui procède de lui » (*Legum allegoriae* I, 37)[75], dont les sept agents les plus essentiels sont dans la tête, où se trouvent les sept ouvertures par lesquelles nous voyons, entendons, sentons et mangeons (*De opificio mundi* 119), tandis qu'il parle de l'« Un au-delà des Sept Rishis » en termes astrologiques comme étant « une Étoile supracéleste, la source des étoiles sensibles » (*De opificio mundi* 31). Plus généralement, « notre âme est divisée en sept parties, les cinq sens, la parole et la génération, sans parler de leur Guide invisible » (*ἡγεμονικός*, *De opificio mundi* 117), ce qui est une liste des puissances de l'âme souvent rencontrée dans les textes indiens.

L'allusion astrologique de Philon nous ramène à l'identification des Sept Rishis avec les étoiles de l'Ursa Major et à l'« Un au-delà », Indra, « le moteur des Rishis » (*rishi-codanah*, RV VIII, 51, 3 ; cf. I, 23, 24, *indro... saha rishibhih*). Eisler cite le *Testamentum Ruben*, c. 2, « Sept Esprits (*πνεύματα*) furent donnés [à l'homme] lors de la création pour faire toutes ses œuvres... esprits de la vie, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, de la parole, du goût et de la génération, et comme huitième, l'Esprit du Sommeil », et il remarque que ceux-ci sont les « sept parties de l'âme qui, selon l'enseignement des stoïciens, s'écoulent à partir du cœur ou de l'*ἡγεμονικόν* de l'âme comme des courants d'air vers les fonctions intellectuelles concernées, ces sept parties consistant dans les cinq sens, la puissance de la génération et l'aptitude à parler »[76]. Cependant je ne puis que

75. Formant ce que Platon appelait « la communauté (de puissances) déployée (*τεταμένη*) à travers tout le corps jusqu'à l'Âme pour leur unique intégration avec la partie directrice » (*République* 462E).

76. « *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlischen Antike* », *Vorträge der Biblio-*

soupçonner que cette psychologie, tout ce qu'il y a de plus indienne, soit d'une formulation plus ancienne que stoïcienne, ionienne et indirectement babylonienne. On trouve un remarquable parallèle dans la *Bundahishn* iranienne[77], où Haftôreng (la Grande Ourse) est le Général du Nord, et Mêχ-î Gâh (la Polaire), appelé aussi *Meχ-î miyân âsmân* (le piquet au centre du ciel), est le « Général des Généraux », et, en outre, « une longe [*rag*, bande] lie les sept continents [= sanscrit *sapta dvîpa* ou *dhâma*] à la Grande Ourse, dans le but de conduire les continents durant la période du Mélange. C'est pourquoi la Grande Ourse est appelée Haftôreng [*haft rag*] ». Henning fait remarquer en note que « ces sept longes constituent la contre-partie « lumineuse » des sept liens attachant les sept planètes aux régions inférieures et par lesquels les planètes exercent leur influence sur les événements terrestres ». Tous ces « liens » sont ce que les textes indiens appellent les « cordes de vent » (*vâta-rajjuh*) cosmiques, mentionnées en MU I, 4 en relation avec l'Étoile polaire (*dhruvah* ; cf. *dhruti*, nécessité, RV VII, 86, 6). Mais je ne sais pas pourquoi Henning parle de « planètes » puisqu'il note ailleurs que les planètes sont « inconnues » en son texte, « selon ses perspectives presque préhistoriques ». La mention des « planètes », cependant, nous amène au fait que, selon certains textes primitifs, (ShB VI, 7, 1, 17, VIII, 7, 3, 10 et BU III, 7, 2, où c'est au Soleil, et non à

thek Warburg, II (1922-1923), 87. Le grec ὕπνος = le sanscrit *svapna*, du point de vue herméneutique une « entrée dans son soi », ou « le Soi du soi » (*svam-apitvam*). L'« Esprit du Sommeil » correspond ainsi au Souffle, ou Soi, en qui les puissances de l'âme re-entrent (*api-i*) dans le sommeil ou la mort. Le *oui* de l'homme est le *non* des dieux (AB I, 16, etc.), et, dans ce cas, ce que les hommes appellent être éveillé est pour les dieux être endormi, et ce que les hommes appellent le sommeil [ou la mort] est pour les dieux un éveil (cf. BG II, 61 ; *Phédon* 71C) : un point de vue pouvant être retrouvé tout au long de la tradition, et où sont transcendés nos jugements bien trop humains.

77. Voir W. B. Henning, « Astronomical Chapter », pp. 229 *sq.* ; nos citations viennent des pp. 230 à 234. Sous ce même rapport, voir aussi J. Pryzluski, « Les Sept Puissances divines dans l'Inde et l'Iran », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XVI, (1936), 500-507, et L. D. Barnett, « The Genius : a Study in Indo-European Psychology », JRAS, 1929, pp. 731-748 (*Fravashi* = *Purusha* ; les *Amesha Spentas* correspondent aux *Rishis*).

l'Étoile Polaire, que toutes choses sont attachées par des fils aériens) ou dans d'autres textes plus tardifs (Hermès Trismégiste et l'astrologie traditionnelle, en général), c'est par les Planètes, elles-mêmes gouvernées par le Soleil et non par les Ours, que les événements terrestres sont influencés. Tout ceci peut être mieux expliqué par un transfert de symboles[78] en rapport avec d'antiques migrations : l'Axis Mundi, du point de vue « septentrional » s'étend naturellement du Pôle Nord à l'Étoile Polaire, mais d'un point de vue « équinoxial », du « centre de la terre », fixé de manière sacrificielle n'importe où, jusqu'au Soleil à son zénith, de telle sorte que, dans un cas, la Polaire, et dans l'autre, le Soleil de midi, est pris pour le « capitaine » de notre âme, notre Indra[79]. La signification de tout ceci apparaîtra seulement lorsque nous en viendrons à un examen de notre « Destin » et de sa maîtrise.

L'un des plus remarquables récits des Rishis se trouve en ShB VI, 1, 1, 1 *sq.* Au commencement, ils étaient « ce non-existant » (*asat*). Les hommes demandent : « Qui étaient les Rishis ? » Ils étaient, en fait, les Souffles. Le Souffle médian est Indra ; celui-ci, par sa puissance (*indriya*), embrase ces Souffles à partir du centre, et ils donnent naissance aux « sept différentes Personnes » ; ils firent de celles-ci Une Personne (*purusha*), concentrant leur vertu dans sa tête, et cela fut la « Septuple Personne » de Prajâpati, l'Ancêtre du monde. L'émanation des mondes est sa désintégration, et la construction de (l'autel du) Feu est à la fois sa réintégration et celle du sacrificateur.

78. Cf. René Guénon, « Les portes solsticiales », *Études Traditionnelles*, XLIII (1938), 180 *sq.*

79. Un Soleil qui jamais réellement ne se lève ni se couche pour Celui-qui-comprend, pour lequel c'est un perpétuel midi (CU III, 11, 1-3, cf. AB III, 44 ; *Ennéades* IV, 4, 7). De même, Maître Eckhart, « *alse daz götlich licht der sêle unde des engels licht sich sliezent in daz götlich licht, daz heizet er den mitentac* » (éd. Pfeiffer, p. 123). D'où les divers « miracles » où le Soleil « s'arrête » au zénith pour le Héros ; le « Héros » – car, comme le dit Maître Eckhart, « un soleil droit au dessus de la tête est une chose que peu de gens peuvent supporter » (éd. Evans, I, 83).

C'est également, de manière aussi proche que possible, l'histoire telle que la rapporte Hermès, *Lib.* 1, 9 *sq.* Là, le « second Intellect fit, à partir du feu et de l'eau, Sept Gouverneurs (διοικήτορες), c'est-à-dire, les Sept Planètes, et mit en marche leurs révolutions. L'Homme (ἄνθρωπος = *purusha*), le Fils de Dieu, ayant en lui-même l'énergie (ἐνέργεια) de ces Sept Gouverneurs et connaissant leur essence, regarda en bas à travers la tuile faîtière (ἁρμονία) (solaire), se fraya un passage à travers le crâne (κύτος)[80], et aima et épousa la Nature qui tend vers le bas, laquelle, alors, donna naissance à « sept hommes en correspondance avec les natures des Sept Gouverneurs » et ayant une constitution élémentaire ; en eux l'Homme, à partir de son être de Vie et de Lumière, devint âme et intellect, sujet à la mortalité et à la destinée à cause de son corps, mais toujours immortel en sa forme essentielle (οὐσιώδης = *svarûpa*) ; ainsi, « que l'homme doté d'Intellect reconnaisse qu'il est immortel, et que la cause de la mort est l'amour charnel ». Le texte continue et montre comment l'Homme en nous peut retourner par où il est venu.

Les Maruts, les « Dieux Orages » védiques et, *entre nous*, nos « passions orageuses », sont expressément identifiés aux Souffles (AB III, 16, *prânâ vai mârutah, svâpayah prânâh*), ou bien sont la source de nos Souffles (ShB IX, 3, 1, 7, *prânâ vai mârutah*). En tant que Rudras, ils sont les enfants de Rudra (Agni) et de Prishni (la Terre), mais gagnent leurs « noms sacrificiels » par leur coopération avec Indra et leurs « acclamations » à Indra lors du sacrifice de Vritra, et ainsi « de par leur libre volonté (*svadhâm anu*)[81] obtiennent la

80. Κύτος, je pense, comme en *Timée* 45A, τὸ τῆς κεφαλῆς κύτος, « la boule du crâne », et ici avec une référence particulière à son sommet, puisque l'entrée a lieu par en haut ; comme en AÂ II, 4, 3, où l'Unique Soi, « fendant la raie des cheveux, entra par cette porte », c'est-à-dire par la fontanelle bregmatique, qui correspond à la Porte du Soleil macrocosmique, le chapiteau (ἁρμονία chez Hermès) de l'Univers, par laquelle l'Esprit entre dans l'Univers et le quitte.

81. De même que *vi-dhâ* (cf. n. 56) implique une dispersion de puissance, de même *sva-dhâ* est l'auto-détermination, l'auto-placement (cf. *svasthah*, αὐτόθετος), l'authenticité, et

renaissance » (RV I, 6, 4, *punar garbhatvam erire*, avec V, 29, 1 et VIII, 53, 5-6), c'est-à-dire, sont régénérés en dieux à partir de l'opération sacrificielle (RV X, 56, 7, *karmanah... mahna... udajâyanta devâh*)[82]. Il est à peine besoin de dire que les dieux, *dans leur pluralité*, étaient mortels à l'origine, et n'obtinrent leur immortalité que par « mérite » (RV X, 63, 4 ; cf. ShB II, 2, 2, 8, XI, 1, 2, 12 et XI, 2, 3, 6), ou bien, pour cette raison même que les Souffles sacrificiels sont des « Dieux Perfectibles » (RV X, 90, 16, *sâdhyâh santi devâh*, avec référence à ces premiers sacrificateurs que Sâyana appelle justement « Souffles-formes de Prajâpati », *prajâpati-prâna-rûpâ*[83] ; ShB X, 2, 2, 3, *prânâ vai sâdhyâh devâh*, « les "Dieux Perfectibles" sont, à vrai dire, les Souffles »). Indra (« moteur des Rishis », RV VIII, 51, 3) est « le Rishi des Maruts » (RV V, 29, 1) ; et ceux-ci sont notamment des « sacrificateurs domestiques » (*grihamedhinah*, ShB II, 5, 3, 4) et participent à l'assemblée sacrificielle (*sattra*)[84] en tant qu'initiés

en réalité le « libre-vouloir (*kâmacâra, yathâ vasham carana*) », comme celui de la Tempête qui « souffle où cela lui plaît (*yathâ vasham carati)* ».

82. Car « tant qu'il n'a pas sacrifié, il est encore non-né » (JUB III, 14, 8 ; cf. JUB I, 17, né de la chair mais pas de l'Esprit) : l'Homme, Soi-même, est né du Sacrifice, du Feu où « cet homme-ci » se sacrifie (ShB III, 9, 4, 23, VII, 2, 1, 6 et XII 9, 1, 1 ; KB XV, 3), et est ainsi libéré de la mort (ShB III, 6, 2, 16) ; cette re-naissance sacrificielle est la seconde naissance (au sens de Jean 3, 6-7), et préfigure la troisième naissance ou résurrection après la mort « lorsque le moment arrive ».

83. Ce sont seulement les noms de ses actes, les formes (*rûpâni*) qu'il assume lors de son opération sacrificielle (*karma*, BU I, 4, 7 et I, 5, 21-22) ; ou bien, selon les paroles d'Indra, adressées au Rishi Vishvâmitra, « Je suis le Souffle, tu es cela, tous ces êtres-élémentaires (*bhûtâni*), celui qui brille là-bas (le Soleil) ; c'est dans cette forme (*rûpa*) que je pénètre tous les points cardinaux (*sarvâ disho vishto'smi*), ce qui est ma nourriture » (AÂ II, 2, 3) – « ma nourriture », car « tous les points cardinaux lui paient tribut » (CU II, 21, 4), et c'est ainsi qu'« il se lève sur la nourriture » (*yad annena atirohati*, RV X, 90, 2).

84. Une « assemblée » sacrificielle (*sattra*), notamment telle qu'accomplie par le *grihamedhinah* et le *grihapati* de la « famille » humaine, c'est-à-dire, mentalement et méta-physiquement (*manasa, paroksham*), est dirigée par des initiés sacerdotaux pour leur propre compte ; il n'y a aucun patron (*yajamâna*) et par conséquent aucune « rémunération » pécuniaire (*dakshinâ*), « seul le Soi est leur rémunération, et c'est parce qu'ils obtiennent le Soi pour leur rémunération qu'ils atteignent le ciel » (TS VII, 4, 9, 1 ; cf. TS VII, 2,

compagnons de leur Grihapati (Indra, Prajâpati, Agni, PB X, 3, 5-6, et XIV, 14, 9) – la « maison » étant, bien entendu, celle du corps en lequel nous vivons. C'est en leur qualité de sacrificateurs que les Maruts concordent le plus avec les Souffles, car « les dieux, nés de l'intellect, unis à l'intellect, sont les Souffles, en eux l'on sacrifie de manière immatérielle » (*teshu paroksham juhoti*, TS VI, 1, 4, 4), et en ayant en vue l'immortalité, puisque c'est seulement avec des offrandes incorporelles que l'immortalité peut être gagnée (AB II, 14).

Nous ne serons pas surpris de constater que presque tout ce qui est dit des Souffles est également attribué aux Maruts. Ils sont des « Puissances » (*vibhûtayah*) et des « agents » (*hitâh*) priés de garder (*rakshatâ*) le sacrificateur (RV I, 166, 3, 8 et 11), et de « protéger le mortel » (*pânti martyam*, RV V, 52, 4) ; ce sont des « feux » (*agnayah*, RV III, 26, 4), des « rayons » (*rashmayah*, PB XIV, 12, 9 ; ShB IX, 3, 1, 25), mêlés de « gloire » (*shriyâ*, RV VII, 56, 6, cf. V, 55, 3) ; et ils sont, comme les Souffles, comparés aux rayons d'une roue (RV V, 58, 5 et X, 78, 4). Ils sont d'une manière remarquable « nés-ensemble » (*sâkam jâtâh*, RV V, 55, 3 = *sâkam-uksh*, VII, 58, 1), ce sont des frères dont aucun n'est plus vieux ou plus jeune (V, 59, 5-6 et V, 60, 5)[85]. En tant que dieux de la pluie, ils sont très étroitement associés aux Eaux (RV), voire même identifiés à elles (AB VI, 30), et c'est en tant que vents ou bien eaux qu'ils font « rugir » (*nadayanta*, RV I, 166, 5) les montagnes, tandis que, semblablement aux Sept Rivières, ils sont « connaissants l'Ordre » (*ritajnah*, RV V, 58, 8). Comme les êtres élémentaires (MU VI, 10, 35), ils sont

10, 2 ; KB XV, 1 ; ShB IX, 5, 2, 12-16 ; cf. Coomaraswamy, « *Âtmayajna* » et *Hinduism and Buddhism*, 1943, p. 21).

85. Voir *akanittha*, dans Coomaraswamy, « Some Pâli Words ».

L'égalité entre les Maruts qui, comme les Souffles, sont comparés aux rayons d'une roue dont aucun n'est le premier ni le dernier selon l'ordre, est comme celle des membres d'une tribu ou d'une guilde, et elle donne son véritable sens à cette phrase, « tous les hommes sont nés égaux ».

identifiés aux tiges du Soma[86] (RV I, 166, 3 ; Sâyana, *prânâdi rûpena sharîre sthitah* ; TS VI, 4, 4, 4, *prânâ vai anshavah*). Comme les Rishis et les Souffles, ils forment une troupe (*gana*), ou bien des troupes de sept ou de multiples de sept (ShB II, 5, 1, 13, V, 4, 3, 17[87], et IX, 3, 1, 1-25[88] ; TS V, 4, 7, 7, etc.), dont le chef-de-troupe (*ganânâm ganapati*[89], RV II, 23, 1 et X, 112, 9 ; *sagana*, III, 47, 4) est Brahmanaspati (le Sacerdoce)[90] ou Indra (la Royauté) – Indra, « le moteur des Rishis » (RV VIII, 51, 3), « est leur Rishi » (V, 29, 1). Ils sont, en d'autres termes, les sujets, les vassaux, les soldats et la milice du gouvernement duel d'Indrâbrihaspatî[91], et le modèle du « Tiers État » du corps politique, que ce soit de l'état ou de l'être humain, dont la santé dépend de leur loyauté à l'égard de leur chef ; ceci est explicité en TS V, 4, 7, 7 et VI, 1, 5, 2-3, où l'unanimité et la loyauté des peuples terrestres résultent de l'attachement des Maruts à la Royauté *in divinis*.

C'est principalement là, dans leur relation à Agni et à Indra, – à

86. Pour les implications correspondantes, voir *Âtmayajna*, p. 239 *sq.*

87. Une analyse du « char » (cf. AÂ II, 3, 8 ; KU III, 3 ; J VI, 252) avec sa caisse en bois, ses quatre chevaux, son cocher et son passager royal, « sept en tout », comme la « Septuple Personne » de ShB VI, 1, 1, 1 *sq.*

88. Les vers 4 à 6, commençant « et ces mondes sont les mêmes que cette tête », correspondent de très près à la description de la « tête » cosmique de *Timée* 44D, 45B, 81D.

89. Du fait que les Maruts sont aussi les Rudras, leur père, Rudra, est également appelé le « chef des armées » (*ganânâm ganapati*, VS XVI, 17 ; ShB IX, 1, 1, 18). Dans la mythologie « tardive », où Shiva (Rudra) est assisté par des troupes (*gana*) d'esprits (*bhûta*), ce commandement est exercé par ses fils, du point de vue intellectuel par Ganapati (Ganesha, la déité à tête d'éléphant), et au sens militaire par Kârttikeya (Senâpati), ces deux-ci représentant le Sacerdoce et la Royauté, et correspondant à l'Agni-Brihaspati et à l'Agni védiques.

90. *Saptagu*, RV X, 47, 6 i. e., « aux-sept-rayons » ; cf. Grassmann, s.v. *gu* aux sens 7 et 8 ; comme cela est implicite pour Agni-Brihaspati en RV I, 146, 1 et VI, 44, 14.

91. Pour la théorie correspondante, voir Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, 1942. L'application de l'ensemble de cette théorie a autant rapport à la maîtrise de soi qu'au gouvernement d'un pays : c'est, en d'autres termes, une psychologie de l'art de gouverner.

qui, à vrai dire, les Maruts peuvent être infidèles (RV I, 165, et VIII, 7, 30-31, etc.) mais que, normalement, ils servent en tant qu'alliés dans la bataille contre Vritra et pour la conquête des Rivières auxquelles ils sont étroitement liés – que leur importance pour notre psychologie se concentre surtout. Tout au long des textes védiques nous trouvons que, dans la bataille contre Vritra, Indra le « présomptueux (*abhimâti*) » est abandonné par les dieux terrifiés, et combat seul, ou plutôt sans autre aide que celle de ses « bons alliés » (RV VIII, 53, 5-6) que sont les Maruts ou les Souffles, qui, par leur participation à cette assemblée sacrificielle, parviennent à leur divinité (RV I, 87, 5 et VIII, 96, 7 ; AB III, 16 et 20, etc.)[92]. C'est en étant leur chef, et non pas lorsqu'ils tendent vers leurs fins propres, qu'il est victorieux ; il est la Royauté, et toute la science du gouvernement est une science de la maîtrise-de-soi (*Arthashâstra* I, 6).

Nous avons déjà vu, incidemment, que les puissances de l'âme, qu'elles soient désignées comme Souffles ou autrement, sont mentionnées comme des « dieux » (*deva*, *devatâ*), bien qu'il puisse être ici plus intelligible de traduire par « anges » dans la mesure où ces puissances sont les sujets de Dieu et sont envoyées par lui pour Ses commissions ; car ils ne sont pas les « multiples dieux » d'un « polythéisme » (si tant est qu'une telle chose ait jamais existé quelque part), mais les délégations et extensions de la puissance d'un Dieu unique. Sous cette réserve, nous continuerons, cependant, à utiliser la traduction habituelle de *deva* et *devatâ* par « dieux » ou

92. Dans la version bouddhiste de cette histoire, le Bodhisatta est abandonné de la même manière par les dieux et laissé « seul » ; mais les puissances ou vertus cardinales qui sont « en quelque sorte ses écuyers » (*parijana*, cf. *paribrihan* dans AB VI, 28, et *shrijâ parivriaham* en JUB IV, 24, 11) ne l'abandonnent pas et, se servant d'elles comme son bouclier, il triomphe de l'armée de Mâra (celle de Namuci, celle de Vritra) (J I, 72 *sq.*). Ce qui est impliqué ici, pour Indra tout comme pour le Bodhisatta, est qu'ils sont victorieux pour autant qu'ils sont réunis, qu'ils se sont rassemblés, qu'ils sont « en *samâdhi* » : car « celui-là est 'abandonné par les dieux' qui les connaît autrement qu'en lui-même » (BU IV, 5, 7).

« divinité ». Nous sommes maintenant en mesure de comprendre l'assertion de AV XI, 8, 18b, « ayant fait de lui leur demeure mortelle, les dieux [anges] ont habité en l'homme » (*griham kritvâ martyam devâh purusham âvishan*), et celle de JUB I, 14, 2, « tous ces dieux sont en moi », et ShB IX, 2, 1, 15 (cf. VS XVII, 14), où ils ne sont ni au ciel ni sur terre, mais dans les êtres animés (*prâninah*)[93]. Ces dieux, tels qu'ils sont en vous (*adhyâtmam*) sont la voix, la vue, l'intellect, l'ouïe, mais *in divinis* (*adhidevatam*) manifestement le Feu, le Soleil, la Lune et les Points Cardinaux. « Tout ce qu'ils ne me donnent pas n'est pas en mon pouvoir » (AÂ II, 1, 5 ; cf. VS XVII, 15). Ces derniers entrent dans l'homme selon leurs places propres (*yathâyatanam* = *yathâkarma*, BU I, 5, 21), au commandement du Soi : le Feu devenant la Voix entre dans la bouche ; les Points Cardinaux devenant l'ouïe pénètrent les oreilles ; le Soleil, les yeux ; les Plantes de viennent les cheveux, la peau ; la Lune devenant l'intellect, dans le cœur ; les Eaux devenant la semence, le pénis. La faim et la soif sont assignées à toutes ces déités, en tant que partenaires, prenant part à tout ce qu'elles acquièrent (AÂ II, 4, 2)[94]. C'est précisément cette faim et cette soif qui distinguent le jugement animal (*abhijnâna*)[95] de celui de la Personne dotée de pres-

93. Les mots *yadâ tvashtâ vyatrinat* à la première ligne du verset montre que cette empsychose est dite comme ayant lieu lorsque les portes des sens sont percées, ici par le divin Artisan (Tvashtri = δημιουργός) ; les versets suivants montrent que ces déités qui entrent en nous à la naissance sont l'ensemble de toutes nos puissances, pour le bien ou pour le mal.

94. La faim et la soif sont, à la fois, l'origine et la maladie de notre existence contingente, et une définition de notre mortalité. L'homme naturel est insatiable (AÂ II, 3, 3) : « *Wer viel begehrt und will, der gibet zu verstehn, dass ihm noch mangelt viel* » (Angelus Silesius, *Cherubinisher Wandersmann* V, 156). Toute action de manger équivaut à un changement, et « tout changement est une mort ». Satisfaire notre faim est impossible ; l'ennemi peut être vaincu seulement par le jeûne. Ceux qui choisissent la « faim et la soif » en raison des plaisirs correspondants rejettent la vraie Vie de l'esprit (Platon, *Philèbe* 54, 55) : « notre Soi lui-même est "le Soi qui sur-passe (*atyeti*) la faim et la soif, la détresse et l'illusion, le vieil âge et la mort" » (BU III, 5).

95. L'emploi de *abhijnâna* pour « connaissance estimative » est ici sarcastique, comme

cience (*prajnâna*), le premier connaissant seulement aujourd'hui, et le second, demain (AÂ II, 3, 2)[96] : les contacts avec le quantitatif (*mâtrâ-sparshâh*) sont la source du plaisir et de la peine (*sukha-duhkha*), et la Personne, que ces contacts ne troublent pas (*na vy-athayanti*, ne « séparent pas en brûlant », rac. obsolète *ath*), qui demeure la « même » dans les deux situations, est seule apte à participer à l'immortalité (*amritattvâya*, BG II, 31 = ἀθανίζειν, Aristote, *Éthique à Nicomaque* X, 7, 1077b, 31 = le *s'eternar* de Dante, *Enfer* XV, 85), ce qui est le but vers lequel tend toute notre psychologie traditionnelle, et qui est, par conséquent, comme cela a été excellemment dit, « l'objectif suprême de l'éducation humaine »[97].

La vie instinctive des « dieux en vous », des anges véritablement déchus, est ainsi la passion du Soi tant qu'elle a des désirs et effectue des recherches ; et puisque le but de l'initiation ou Consécration, *dîkshâ*, est précisément de supprimer l'ignorance et de faire retrouver la connaissance du Soi, nous pouvons aisément comprendre la nécessité d'une régénération initiatique[98] des puissances de l'âme, si celles-ci doivent être délivrées de leur mortalité. Il est évident que celui-là seul « est réellement initié, pour qui les « dieux en lui » sont initiés, à savoir l'intellect, la parole, la respiration, la vue et l'ouïe (collectivement « la constitution de l'homme », *manushyasya sambhûti*), chacun par son propre principe équivoque (KB VII, 4 ; ShB III, 1, 3, 18-22 et XIII, 1, 7), de sorte que, en « libérant l'Ouïe de l'ouïe, l'Intellect de l'intellect – c'est-à-dire, en fait, le Souffle de la respiration – et la Vue de la vue, nous puissions, lorsque nous quitterons ce monde, le quitter comme des immortels » (JUB IV,

Platon l'est lorsqu'il parle de ceux qui sont gouvernés par le plaisir et la douleur comme des ἀκολασίᾳ σώφρων (*Phédon* 68E).

96. La définition de la Personne elle-même d'un homme en AÂ II, 4, 2 est tout à fait frappante et devrait être lue en rapprochement avec la définition européenne classique de la « Personne » chez Boèce, *Contra Eutychen*.

97. Jaeger, *Humanism and Theology*, pp. 34-35 et notes 34-36.

98. L'initiation, ou le fait d'être né à nouveau, – du point de vue indien autant que platonicien et néoplatonicien – est indispensable pour une totale libération. Inutile de

18, 2 = Kena Up. I, 2)[99]. Car, que nous soyons sauvés ou perdus dépend entièrement du fait que nous nous soyons « connus nous-mêmes » ou non, de savoir Qui nous sommes réellement, et de la réponse donnée à la question lourde de conséquence, « En qui irons-nous lorsque nous partirons ? » (BU IV, 4, 13-14 ; Prashna Up. VI, 3), i. e., en nos « soi » mortels ou bien dans « immortel Soi du soi », l'« Âme de l'âme ».[100]

dire que l'Initiation implique un Maître (*guru*) par qui l'influence spirituelle est transmise et par la médiation de qui le disciple naît à nouveau de Dieu comme père et de Sophia = Sâvitrî comme mère. Nous ne pouvons traiter complètement cette question ici, mais seulement donner la référence, pour Platon, de *Phèdre* 69CD, où Socrate affirme que « quiconque arrive non-initié et imparfait dans l'autre monde tombera dans le Bourbier, mais celui qui y arrive purifié et rendu parfait habitera avec les dieux », ajoutant que les Bacchants sont les véritables philosophes, et qu'il s'est toujours efforcé d'en être un ; et *Théétète* 155E, où les « non-initiés » sont décrits comme étant « ceux qui pensent qu'il n'y a rien d'autre que ce qu'ils peuvent saisir fermement avec leurs mains, et qui nient l'existence des actions (πράξεις = *karma*) et des devenirs (γενέσεις = *bhava*), et tout ce qui est invisible » ; pour le néoplatonisme voir Hermès Trismégiste *Lib.* XIII.

Là où toute instruction a le caractère encyclique et où il n'y a pas de « mystères », la psychologie traditionnelle peut être enseignée seulement comme une curiosité ou, tout au mieux, peut constituer une préparation intellectuelle disposant l'étudiant à faire son propre salut, mais ne peut pas le faire pour lui. Cependant, avoir accepté, ne serait-ce qu'en théorie, que « je » et « mien » sont des concepts sans fondement, et avoir consenti à « se renier soi-même », même si nous n'avons pas été capables de le faire, cela est déjà une libération et une délivrance partielles de l'empire du plaisir et de la douleur.

99. Pour une discussion de cette question, voir Coomaraswamy, « *Prânâ-citi* », 1943, p. 108. Cf. Aristote, *Métaphysique* XII, 9, 4, « La pensée ne peut être le bien suprême. Donc, l'Intellect (νοῦς = *manas*), si c'est du Maître Intellect dont nous parlons, ne pense rien d'autre que lui-même, et sa pensée est la "Pensée de la pensée" » ; pareillement Witelo, *Liber de intelligentiis* XXIV, XXVII, « *Intelligentia semper intelligit...*[*sed*] *se ipsam cognoscendo non cognoscit alia* » (Commentaire, *per receptionem non intelligit, sicut anima*) ; BU IV, 3, 28 et IV, 5, 15, « Car là où il y a une dualité, en quelque sorte, là l'un pense l'autre. Mais là où toutes choses sont devenues le propre Soi de quelqu'un (*yatra svasya sarvam âtmaivâbhût*), alors comment et que peut-on "penser" ? » Ceci est fort loin, à vrai dire, du *cogito ergo sum*, à savoir, que ce qui « pense » n'est précisément « pas mon Soi » !

100. La réponse espérée à la question de Prashna Up. VI, 3 est, bien sûr, celle de AÂ II, 6, « Partant d'ici avec le Soi Prescient (*prajnenâtmanâ*), il est re-né (*samabhavat*) immortel ». En général, il est admis qu'une pleine vie ici-bas, comprise de manière sacramentelle, doit impliquer une pleine vie là-bas ; et pour cette raison la mort est traditionnellement

Toute cette question peut aussi bien être posée en termes de maîtrise du Destin et de transcendance de la Nécessité. Ici, cependant, nous devons revenir sur ce qui a été dit plus haut à propos des Sept Rishis, car la conception de notre constitution et, par conséquent, de la Destinée, qui était alors impliquée, n'est en aucune façon uniquement indienne, mais elle est identique, par exemple, à celle de la doctrine platonicienne exposée par Hermès Trismégiste (*Lib.* I, 9, 16 et XVI, 13 *sq.*, *Extraits* XII, et ailleurs). Ici, l'Intellect solaire créateur (δημιουργός) « fit à partir du Feu et de l'Esprit Sept Gouverneurs, qui englobent l'univers sensible dans leurs orbites, et leur Gouvernement (διοίκησις, littéralement économie domestique) est appelé "Destinée" (εἱμαρμένη) ». Ces Gouverneurs sont les Sept Planètes (ἀστέρα, étoiles, lumières) et ils agissent sur nous, ou plutôt en nous, par l'intermédiaire des *Daimons*[101] correspondants qui nous prennent en charge dès notre naissance lorsqu'ils pénètrent dans les deux parties irrationnelles de notre âme et se

une occasion de réjouissance plutôt que de doléance. Pour ceux qui connaissent leur Soi, il ne peut y avoir aucune peur de la mort (AV X, 8, 44). La manifestation d'un chagrin lors des funérailles (crémation) indiennes est exceptionnelle ; lorsqu'a lieu une telle manifestation, même un paysan dira : « pauvre homme, il ne connaît pas mieux ».

101. Lorsque nous parlions de la psychologie indienne en tant que *bhûta-vidyâ*, cela revenait, en fait, à parler d'une « démonologie ». Nous devons, bien entendu, nous défaire des connotations péjoratives dont le Christianisme a revêtu le mot « *daimon* », qui, comme ses équivalents indiens de *yaksha* et *bhûta*, se rapporte à Dieu ou à des êtres d'origine divine, qu'ils soient bons (obéissants) ou mauvais (désobéissants). La démonologie traditionnelle est à la fois une angélologie et une psychologie. Nous considérons de nos jours toutes ces choses comme des « superstitions », et elles le sont bien en réalité, au sens littéral de « survivances » ; mais que nous appelions maintenant « instincts » les démons qui sont en nous ne change rien à la nature des « passions dominatrices » auxquelles nous sommes soumis tant que nous n'ayons pas appris à les maîtriser et à les utiliser à notre profit. Un instinct est une impulsion (*instinguere*, instigation) et nous parlons encore, à juste titre, de nos instincts comme étant des « *ten*dances » (parce qu'elles nous tirent) et de notre pensée volontariste comme étant *ten*dancieuse. La psychologie est fondamentalement une pathologie, comme l'indique le πάθη ἐν ἡμῖν de Platon, et « chaque passion est une attaque épileptique » (ἐπίλεπτον, être retenu prisonnier, pris), Philon, *Legum alle-*

diffusent dans le corps, où, ayant leur siège dans ses vaisseaux[102], ils nous tirent vers eux d'un mouvement de va-et-vient (ἀνθέλκουσι... εἰς ἑαυτούς), gouvernant ainsi notre vie terrestre et utilisant nos corps comme leurs instruments. La plupart d'entre nous sont dirigés et conduits par ces *Daimons* du fait de notre plaisir pris dans les activités dont leur être consiste, comme le dit Hermès. Mais « ni les dieux [les Sept Gouverneurs Planétaires susdits] ni les *Daimons* n'ont aucun pouvoir sur l'Unique Rayon-de-Lumière qui est de Dieu »[103], et « il est un petit nombre[104] chez qui, dans la Partie Raisonnable[105] de leur âme, brille ce Rayon qui vient de Dieu par

goriae IV, 79. « Nous comporter » selon nos sympathies et antipathies n'est pas une liberté, ni un acte, mais une sujétion et une passion. La maladie de l'âme est sa volonté propre. Quels que soient les noms que nous donnons aux « chevaux », le problème demeure le même, à savoir, les conduire ou bien être conduit par eux.

Nous ne pouvons examiner ici l'étymologie du mot « *daimon* », mais nous le rattacherons à la racine sanscrite *day* ou *dâ* et à *daitya* et *dânava* ; et il est sans doute significatif qu'Indra soit dit triompher des Daityas et des Dânavas selon sept groupes de sept en leurs stations respectives (*yathâsthânam*, BD VII, 51-52), ce qui semble se rapporter à une « victoire sur les puissances de perception et d'action », ainsi qu'est appelée, dans *Arthashâstra* I, 6, « toute la science du gouvernement ».

102. Les *nâdyah*, στενωποί, etc. ci-dessus (voir note 59), à concevoir comme des « lignes de force » par lesquelles notre être est pénétré.

103. La « chaîne d'or » de Platon (*Lois* 645) et le « *raggio dell'alta luce, che da sè è vera* » de Dante (*Paradis* XXXIII, 53).

104. « Car, comme ils le disent en rapport avec les mystères, "nombreux sont ceux qui portent le thyrse, mais rares sont les Bacchants" ; et ceux-ci, je prétends, sont les seuls véritables philosophes » (*Phédon* 69CD). « A vous il a été donné de connaître les secrets du royaume des cieux, mais à eux cela n'a pas été donné... Voyant ils ne voient pas, et entendant ils n'entendent pas, ni ne comprennent... de peur qu'ils ne perçoivent... et entendent et ne comprennent... et se tournent vers moi pour que je les guérisse » (Matt. 13, 11-15). La dernière chose que désire « l'homme moderne en quête d'une âme », c'est bien d'être guéri – « Dans les derniers jours les hommes aimeront leur propre soi » (*seipsos amantes*, II Tim. 3, 1-2).

105. Bien qu'il soit presque inévitable de traduire λόγος, λογισμός, λογιστικός par « Raison » et « raisonnable », la notion d'un Calcul infaillible est ce qui est impliqué en réalité, et l'on doit clairement comprendre que la « Raison » platonicienne n'est aucunement notre « rationalité », mais bien plutôt l'« Intellect de l'intellect », l'Intellect qui a « toujours raison » d'Aristote (*De anima* III, 10, 33a, 27), la *Syndérèse*, *Intellectus vel Spiritus*

la voie du Soleil [le susdit intellect Créateur] », et, en eux, le travail des *Daimons* (i. e., les mouvements d'attraction des puissances sensitives visant leurs objets naturels) revient à rien. Et c'est ainsi que Dieu dirige les dieux, et ceux-ci les *Daimons*, leurs représentants en nous ; Dieu œuvre à la fois par eux tous, et fait ainsi toutes choses pour lui-même ; et toutes choses sont ses propres membres (*μόρια*)[106].

Cette psychologie profonde est entièrement et directement dérivée de Platon[107], principalement dans *Lois* 644E, 645A. Chez Platon, la doctrine de l'âme irrationnelle et mortelle (avec ses composantes bonnes et mauvaises), et sa distinction d'avec l'Âme rationnelle et immortelle, est identique, évidemment, à la distinction indienne entre notre soi passible et « son Soi et Duc immortel ». Ces deux habitent ensemble dans la maison, ou la cité, du corps, ou bien occupent un seul et même véhicule corporel, et, alors, se pose la question de savoir qui en a la maîtrise. Dans la métaphore de la marionnette[108] Platon parle de l'homme comme étant littéralement dis-trait par ses passions. Il dit que ces affections en nous

scolastique, et non pas notre « intelligence » ou « puissance de raisonnement » qui élabore des opinions et des actes en conséquence. Déjà pour Boèce, la raison est une faculté mortelle, et lorsqu'il s'appelle lui-même un « animal raisonnant et mortel », la Philosophia lui rétorque qu'il a oublié Qui il est. La plus grande partie de ce qui est, de nos jours, dénommé « connaissance » repose sur rien de mieux que des statistiques, et ses « faits » sont seulement ce que nous « faisons » d'eux ; la majeure partie de l'éducation moderne, par conséquent, n'a que peu ou rien du tout à voir avec la fin ultime de l'homme : *s'eternar*.

106. Étroitement apparenté à *μοῖρα*, « part » et ainsi « sort, destin », tel qu'examiné plus loin.

107. Scott qualifie de « stoïcienne » la notion de *εἱμαρμένη*, mais elle était platonicienne avant d'être stoïcienne : cf. *Phédon* 115A et *Gorgias* 512A. Platonicienne également est la doctrine des Dieux et des *Daimons* dont Platon dit qu'ils sont « nos alliés dans la bataille, et nous, leurs biens » (*Lois* 906, cf. *Phédon* 62B et Philon, *De specialibus legibus* IV, 122). Toutes ces choses sont des « mythes » de la Philosophia Perennis, et il n'y a pas plus de raison de s'arrêter aux Stoïciens, ou même de supposer que Platon les ait inventés, qu'il y en a de supposer qu'ils soient d'origine indienne sous leur présentation grecque.

108. À ce sujet, il y a de nombreux parallèles indiens, hindous et bouddhistes. Voir Coomaraswamy, *Lîlâ* et « Play and Seriousness ». Une marionnette est un « émerveille-

(*ταῦτα τὰ πάθη ἐν ἡμῖν*) nous tirent dans un mouvement de va-et-vient (*ἀνθέλκουσι*), et, étant contraires les unes des autres (*ἀλλήλαις ἐναντίαι*, comme en Aristote, *De anima* III, 10, 433b, 5) elles le font suivant des directions contraires, pour le bien ou pour le mal, selon les cas[109]. Mais il y a « un fil directeur, saint et doré, de la Raison, à savoir la Loi commune du corps politique[110], et nous devons toujours nous appuyer sur elle, et coopérer avec elle, en sorte que la nature dorée en nous puisse surmonter les autres natures ». La doctrine d'Aristote est la même, bien qu'il n'ait pas recours au « mythe » de la marionnette : le mouvement implique toujours un choix d'une certaine sorte, mais le choix peut être ou bien effectué

ment » (*θαῦμα*) et, comme le dit aussi Platon, « l'émerveillement est le début de la philosophie » (*Thééthète* 155D). Nous n'avons pas besoin de dire que le fondement de toute « jonglerie » traditionnelle est métaphysique.

109. Directions contraires, éthiques ou esthétiques. C'est précisément dans une libération par rapport à ces contraires, ces « paires d'opposés », que consiste la liberté. La con-duite *act*ive (cf. *συνάγή*, *ἀγωγή*, sanscrit *samaj*, *samâja*, racine *aj*, *ἄγω*, latin *ago*, d'où « acte ») de l'homme libre n'est rien d'autre qu'un comportement instinctif et passif ; (par une de ces « coïncidences » de l'étymologie sanscrite, *a-ja* signifie « non-né » : le Moteur de toutes choses est *aja* aux deux sens du mot) se conduire soi-même, c'est « être en acte », se comporter, c'est « être *in potentia* » ; la conduite est con*sidérée*, le comportement, inconsidéré – le premier est, pour ainsi dire, en accord avec le mouvement ordonné des étoiles, tandis que le comportement est excentrique. Cette distinction a son parallèle avec celle de la *σύννοια* et de la *παράνοια*, et celle du sanscrit *svarâj* (autonomie) et *anyarâj* (hétéronomie), comme en CU VII, 25, 2, cf. VIII, 1, 5-6.

En rapport avec « étant en acte », il est significatif que le védique *aja* (agent, agile) soit une épithète védique caractéristique du Soleil, Rudra, ou Indra (chef de troupe des Maruts), tandis que les *ajâsah* (plur.) qui « paient leur tribut » (*balim... jabruh*) à Indra (RV VII, 18, 19) sont presque certainement les Maruts.

110. Nous ne pouvons nous empêcher d'attirer ici l'attention sur une grosse erreur dans la traduction de R. G. Bury, aux éditions de la Loeb Library, p. 69 ; la « chaîne d'or » n'est pas « la loi publique de l'État » mais « la loi commune du corps politique (individuel) » : « loi commune » (*κοινὸς νόμος*) parce que notre constitution psychologique est une *κοινωνία* (*République* 462C), nous sommes un « animal collectif » (*κοινὸν ζῷον*, *Timée* 89D). Ce serait contraire à toute la position de Platon que de faire un absolu de la loi d'un État quelconque ; il parle d'une Loi (sanscrit *dharma*) sur laquelle toutes les autres lois doivent être fondées.

en accord avec la Raison (λογισμός), ou bien déterminé par les Passions (ἐπιθυμία), auquel cas (celui du ἥττω ἑαυτοῦ de Platon, *République* 431B, 440B, etc.) le mouvement résultant sera irrationnel. L'Intellect (de l'intellect) est toujours bon, mais l'appétit et les images mentales (φαντασία = *samkalpa* ou *rûpa*) peuvent être bons ou mauvais (*De anima* III, 10, 433a, 22 *sq.*)[111].

Ces résumés de la psychologie platonicienne et néo-platonicienne nous conduisent au problème du Destin et du Libre Arbitre, lequel est fondamental dans le présent contexte où nous considérons une science aboutissant à la Liberté au sens le plus complet et le plus strict du mot. Il n'y a pratiquement pas de doctrine de la Philosophia Perennis qui n'ait été aussi mal comprise, et, par conséquent, été mal prise, que celle du Destin ; mal prise, parce que l'on a supposé que le Destin (impliqué dans la notion de Providence) est, en quelque sorte, un décret arbitraire qui nous est imposé par une déité on ne peut plus personnelle – de nos jours, également, invoqué par le nouveau nom de « détermination économique ». La doctrine traditionnelle et orthodoxe se présente comme une reconnaissance de la chaîne causale reliant, dans son opération intrinsèque et non pas extrinsèque, tous les événements selon une succession de phénomènes[112]. Selon les mots de saint Thomas d'Aquin, on peut affirmer que le « Destin est dans les causes créées (i. e., médiates) » (*Som. théol.* I, 116, 2), ou, selon ceux de Rûmî, « La tentative n'est pas une lutte contre la Destinée, parce que la Destinée a elle-même mis en nous cette tentative » (*Mathnawî* I, 976) ; « Le Déterminisme, c'est dormir parmi les voleurs de grand

111. Cf. Philon, *De opificio mundi* 117 (où il revient sur le mythe de la marionnette) ; *Legum allegoriae* 30 ; *Quod Deus* 43.

112. *Hetupaccaya*, « séquence causale » du Bouddhisme ; « série des causes » de saint Augustin (*De civitate Dei* V, 8). Pour ce qui est, chez Platon, des causes médiates ou, plus littéralement, « ministérielles » (αἰτίαι ὑπηρετοῦσαι), appelées aussi fils de Dieu, jeunes dieux et dieux des dieux (θεοὶ θεῶν, cf. VS XVII, 13-14 et ShB IX, 2, 1, 14-15, *devâ devânâm* = *prânâh*, ce qui est un parallèle remarquable), voir *Timée* 41, 42, 68, 69, 70 ; *République* 617E ; *Lois* 904.

chemin » (*Mathnawî* I, 943) ; « Tu as des pieds ; pourquoi te rends-tu boiteux ? » (*Mathnawî* I, 930). Pareillement, dans le Bouddhisme, où l'on insiste sur le fonctionnement infaillible des causes au moins aussi fortement que chez saint Thomas (la « non-causalité » [*ahetuvâda*] étant une hérésie), on n'enseigne pas moins vigoureusement qu'il y a un « doit-être-fait » (*kiriya*) et que de plaider en faveur de la nécessité causale n'affranchit aucunement un homme de sa responsabilité de faire un choix entre ce qui doit-être-fait et ce qui ne-doit-pas-être-fait ; le fait qu'un tel choix puisse avoir lieu constitue une affirmation de la réalité du Libre Arbitre. La doctrine traditionnelle est une doctrine du Destin et du Libre Arbitre, et elle doit être telle, en raison même de ce qu'il y a « deux en nous », l'un fatalement déterminé et l'autre libre. De ces deux, être devenu ce que nous sommes, c'est s'être haussé au-dessus de notre destin. La chaîne du destin ne peut jamais être brisée, mais nous pouvons nous en évader en devenant son spectateur et non plus sa victime.

La conception traditionnelle du Destin ne comporte aucune notion, quelle qu'elle soit, selon laquelle il pourrait y avoir une injustice. Εἱμαρμένη ou μοῖρα est, littéralement, une « répartition » : la signification essentielle de la racine *mer*, qu'on retrouve dans le latin *mereo* et le mot « *mérite* », signifie simplement « recevoir sa part, avec l'idée concomitante de ce qui est dû » (H. G. Liddell et R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 8e éd., Oxford, 1897). *Μοῖρα*, parfois, est tout simplement « héritage », et être ἄμοιρος, c'est être privé de la part qui est due, habituellement quelque chose de bon, et, dans ce cas, de la « vie » : κατὰ μοῖραν est la même chose que κατὰ φύσιν, « naturellement » ou « justement » : trouver à redire à notre destin, c'est trouver à redire à notre propre nature et vouloir n'être jamais né. Comment pourrions-nous être né autrement qu'à un moment et en un lieu donnés, et avec des possibilités et « aptitudes » données ? Notre Destin est seulement « ce qui nous advient » et « ce que nous sollicitons » ; « il n'y a pas de portes spéciales pour la calamité et le bonheur ; ceux-ci arrivent comme les hommes eux-mêmes les font venir » (*Thai-Shang*, SBE, XL, 235).

« Rien, de bon ou de mauvais, en ce qui concerne le corps, ne peut advenir en dehors de la Destinée (*εἱμαρμένη*). C'est en outre le "destin" que celui qui a fait le mal devra souffrir du mal ; en vérité, à cette fin il le fait, qu'il puisse subir la peine pour l'avoir fait... Et tous les hommes subiront ce que la Destinée a fixé pour eux, mais les hommes raisonnables (ceux dont j'ai dit qu'ils étaient dirigés par l'Intellect) ne le subissent pas de la même façon que les hommes irrationnels... Pour l'Intellect il n'est rien d'impossible, ni d'élever l'âme de l'homme au-dessus de la Destinée, ni, si l'âme, comme cela arrive parfois, n'y fait pas attention, la soumettre à la Destinée » (Hermès, *Lib.* XII, 1, 5, cf. X, 19, ainsi que Platon, *Phédon* 83A et MU III, 2).

La doctrine traditionnelle affirme qu'il y a une Cause Première qui est directement la cause de notre Être (par participation), mais c'est seulement de façon indirecte, au travers de l'opération des causes secondes ou médiates, avec lesquelles elle n'interfère jamais, qu'elle est la cause que nous soyons ce que nous sommes. Nous sommes donc précisément, dans notre spécificité, les *héritiers*[113] des choses faites (*karma*). Cette force « qui n'est pas vue » (*adrishta*) de « notre *karma* », étant pourtant un destin à redouter, n'est rien qui nous soit imposé, mais c'est la loi de notre propre nature. Du point de vue indien, Dieu n'est pas celui qui fixe arbitrairement les destinées mais simplement « le surveillant du *karma* ». En d'autres termes, comme le dit Platon, tout ce que fait le Joueur de Dames cosmique, et cela est « un travail merveilleux et aisé », est « de déplacer celui qui s'améliore en un lieu meilleur, et celui qui empire en un lieu pire, selon ce qui revient à chacun, et en assignant, de la sorte, un destin (*μοῖρα*) approprié... Car, selon la direction de nos désirs et la nature de nos âmes, chacun de nous devient tel sujet[114]...

113. Voir les références dans Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, 1943, notes 211, 218, 221 et 225.

114. Cf. BU IV, 4, 5 ; MU VI, 34, 3c.

l'être divinement vertueux étant transporté par une sainte route en un lieu meilleur » (*Lois* 903, 904). Pareillement, aussi, dans la doctrine chrétienne, « Le Destin est la mise en ordre des causes secondes en vue des effets prévus par Dieu » (*Som. théol.* I, 116, 4), « sans quoi le monde aurait été privé de la perfection de la causalité » (*Som. théol.* I, 103, 6 *ad* 2).

Nous sommes donc à la merci de notre propre volonté particulière ; lorsque les puissances sensitives ont les rênes lâchées, chaque fois que nous faisons ce que nous voulons, ou que nous convoitons par la pensée, dans la mesure où toute notre conduite – bonne ou mauvaise – est dépourvue de principe, nous ne sommes pas des agents libres, mais les sujets passifs de ce qui est justement appelé nos « passions ». Telle est la seule doctrine orthodoxe, à savoir que l'homme, tel qu'il est en lui-même, « cet homme-ci » qui ne sait pas ce qui est vrai mais seulement ce qu'il aime à penser, qui ne sait pas ce qui est juste mais seulement ce qu'il a envie de faire, « cet homme-ci », donc, n'est pas un homme libre et il ne fait aucun choix, mais est tiré et poussé par des forces qui ne lui appartiennent pas parce qu'il ne les a pas maîtrisées. Saint Augustin, ainsi, demande « Pourquoi, alors, des hommes misérables osent-ils s'enorgueillir de leur 'libre arbitre' avant qu'ils soient libres ? » (*De spiritu et littera* 52) ; Boèce explique que « Une chose est d'autant plus libre du Destin qu'elle est plus rapprochée du Pivot (*cardo*)[115]. Si elle se fixe à la stabilité de l'Intellect Suprême, elle transcende la nécessité du Destin » (*De consolatione philosophiae* IV, 6) ; et saint

115. *Cardo*, racine *krad* comme dans *Καρδία*, sanscrit *hrid*, « cœur ». Les significations de *cardo* incluent celles de pivot, pôle (Pôle Nord), et spécialement celle de « gond, charnière » (originellement pivot) d'une porte. Cf. Maître Eckhart, « La porte va et vient sur son gond. Je compare, dès lors, la porte qui oscille à l'Homme Extérieur, et le gond (*angel*, pôle, pivot, gond) à l'Homme Intérieur [*is qui intus est*, II Cor. 4, 16 ; *antah purushah* MU III, 3 ; *antar-âtman*, KU VI, 17 ; MU VI, 1 ; BG VI, 47]. Lorsque la porte s'ouvre et se ferme, elle oscille, mais le gond reste immobile à la même place et ne change jamais » (éd. Pfeiffer, p. 489). *Cardo* en tant que « Pôle » = *skambha*, *sthûna*, *vamsa*, et le *qutb* islamique, le principe « cardinal » sur lequel « pivotent » toutes choses.

Thomas d'Aquin dit : « La volonté est libre pour autant qu'elle obéit à la raison, non pas lorsque nous faisons ce que nous voulons » (*Som. théol.* I, 26, 1). « L'esprit est de bonne volonté mais la chair est faible » (Matt. 26, 41) ; i. e., selon les termes des symboles classiques, les chevaux ne sont pas dressés.

Ainsi, le Libre Arbitre ne nous appartient pas par nature, mais seulement en puissance ; notre volonté propre est seulement un manque, une faim et une soif, tout sauf un Libre Arbitre. Cependant il est un Libre Arbitre *en* nous, qui peut être à nous si nous savons Qui nous sommes et pouvons dire à ce Soi : « Que Ta volonté soit faite » ; mais c'est seulement par cet agrément qu'il peut être gagné, car « quiconque n'a pas échappé à la volonté (propre), n'a aucune volonté (libre) » (Rûmî, *Dîvân*, Ode XIII) ; rien, sinon la pratique parfaite de l'Islam (« soumission ») n'est une parfaite liberté[116]. L'homme est libre seulement lorsqu'il a remporté la victoire sur le plaisir (*Lois* 840C) ; seulement « là où est l'Esprit, là est la liberté » (II Cor. 3, 17) ; « si tu es conduit par l'Esprit, tu n'es plus sous la Loi » (Gal. 5, 18). « Toute autre vie que cette unique Vie qui comprend tout, est ténèbre, insignifiante, pâle et pauvre » (Plotin, *Ennéades* VI, 7, 15) ; « Cela (Brahma) est ton Soi ; autre que Cela tout est misère » (BU III, 4, 2). En d'autres termes, notre Homme Intérieur est dans ce monde mais il n'est pas de ce monde, en nous mais pas de nous, notre Homme Extérieur est à la fois dans ce monde et de ce monde, et il doit souffrir en conséquence.

Il s'agit là d'un problème de conflit interne et de sa solution, un problème de guerre et de paix[117] : un conflit interne parce que, comme en convient toute notre tradition, il y a « deux en nous », l'âme et l'esprit, le roi et le prêtre, la femelle et le mâle, le mortel

116. Sur *jabar* (nécessité) et *qadar* (libre arbitre) voir les notes de Nicholson sur *Mathnawî* I, 470-73, 617-41.

117. Les problèmes privés et publiques sont inséparables, car les guerres politiques sont une projection de la guerre civile en nous, notre « paix là où il n'y pas de paix » telle qu'elle est parce que « tous, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, se livrent à la rapine »

et l'immortel[118], et c'est, selon le dire de Platon, une question de savoir « qui gouvernera, le meilleur ou le pire » (*République* 431ABC ; *Lois* 644E, etc.).

Tel est le problème de la maîtrise-de-soi, en vue de laquelle la psychologie traditionnelle est enseignée et c'est sur cela que Platon revient si souvent. Lorsque la partie la meilleure de l'âme est intérieurement gouvernée par la plus mauvaise, c'est-à-dire l'intelligence par la foule des passions, nous disons alors que l'homme est « assujetti à lui-même » (ἥττω αὐτοῦ) et, ainsi, nous le blâmons, mais lorsque, à l'inverse, le gouvernement intérieur est celui de la plus mauvaise partie par la meilleure, alors nous disons, en manière d'éloge, qu'il est « maître de lui » (κρείττω αὐτοῦ) ; et la même chose s'applique au bon gouvernement des États (*République* 431 ; *Lois* 645B, 841C ; *Protagoras* 358, etc.). En d'autres termes, « Cet homme et cette femme, la raison et la chair... sont jour et nuit engagés dans la lutte et la querelle » (Rûmî, *Mathnawî* I, 2617) ; « Le Soi est à la fois le seul ami et le seul ennemi du soi ; le Soi est l'ami du soi dans le cas où le soi a été vaincu par le Soi, mais est en guerre comme ennemi du non-Soi » (BG VI, 5-6). Du point de vue mythi-

(Jer. 8, 10-11). « Toutes les guerres surgissent à cause des gains d'argent pour servir le corps, et dans ce service nous sommes des esclaves » (*Phédon* 66C) ; « ceux qui ont le souci de leur corps plus que de tout autre chose... attirent à eux les produits de chaque région du globe... Tous ces peuples sont des fauteurs de guerre... en vue d'obtenir des avantages touchant le corps et les choses extérieures. Mais à cause de la culture et de la vertu, ces "biens" de l'intellect discriminant, qui est la partie dirigeante en nous, aucune guerre, extérieure ou civile, n'a jamais éclaté » (Philon, *De posteritate Caini* 116 *sq.* ; cf. *Deterius* 34, « jouissant des privilèges des peuples soumis »). Dans son application à ce que Hésiode appelait « la meilleure chose de toutes pour l'homme », à savoir d'être toujours en paix avec lui-même, la psychologie traditionnelle propose le seul et unique moyen d'échapper à l'état perpétuel de guerre économique ou politique où la civilisation se trouve de nos jours. Aucun remède ne saurait être efficace hormis un changement de cœur. À ce sujet, cf. Aldous Huxley, *Ends and Means* (Londres, 1937).

118. *Som. théol.* II-II, 26, 4, *Duo sunt in homine*, etc. ; Maître Eckhart, « Sache donc que... il y a en nous deux hommes » (éd. Evans, I, 344) ; cf. *République* 604B et Philon, *Deterius* 82.

que, c'est la bataille des Dieux et des Titans, des Devas et des Asuras en vous, où seul le Dragon peut être tué, et, du point de vue éthique, c'est la psychomachie des Vertus et des Vices[119]. L'issue en est littéralement une victoire ou une mort, car, comme l'affirme toute la tradition, les sauvés sont bien réellement séparés des damnés[120].

Comment cette Victoire doit-elle être obtenue dans cette *jihâd* ? Notre soi, dans son ignorance de son Soi immortel et dans son opposition à lui, est l'ennemi qui doit être vaincu. La Voie est celle de la préparation intellectuelle, du sacrifice et de la contemplation, tandis qu'on suppose toujours qu'il existe en même temps une direction montrée par des précurseurs. En d'autres termes, il y a à la fois une théorie et une façon correspondante de vivre qui ne saurait en être séparée si l'on veut qu'elle soit efficace. La préparation intellectuelle est philosophique au sens où ce mot de « philosophie » fut compris par les anciens. L'objet propre de cette philosophie est défini en ces mots de l'Oracle de Delphes : « Connais-toi toi-même » (γνῶθι σεαυτόν). Cela signifie aussi, bien entendu, de faire la distinction du Soi d'avec ce qui est le non-Soi, car la forme première de l'ignorance consiste à confondre le Soi avec ce qui est non-Soi.

---

119. Sur la Psychomachie, cf. Émile Mâle, *Religious Art in France of the Thirteenth Century* (New York, 1913), p. 98 *sq.* ; et le *Mâradharshana* du Bouddhisme.

120. « Lorsque la mort survient pour un homme, sa partie mortelle, semble-t-il, meurt, mais la partie immortelle s'en va, sans être atteinte ni détruite » (*Phédon* 106E), et la question est la suivante : « en qui [à savoir dans mon soi mortel ou bien dans son Soi immortel] m'en irai-je, lorsque je partirai d'ici ? » (Prashna Up. VI, 3). « Celui dont le Soi a été trouvé, dont le Soi est éveillé..., l'(autre) monde est à lui, en vérité, il est ce monde. Ce Soi peut être trouvé ici même et maintenant ; si tu ne l'as pas trouvé, grande est la destruction » (BU IV, 4, 13-14). Je ne sais pas si la psychologie empirique a jamais cherché à traiter de la peur naturelle de la mort ressentie par l'homme ; la psychologie traditionnelle affirme que celui qui a connu son propre Soi immortel et jamais-vieillissant, celui-là n'a pas peur (AV X, 8, 44).

La bataille sera gagnée, au sens indien et selon une formulation chrétienne, lorsque nous pourrons dire avec saint Paul « Je vis, et cependant ce n'est pas moi, mais le Christ en moi » (Gal. 2, 20), c'est-à-dire lorsque « je » suis mort, et que, lorsque le corps et l'âme se désintègrent, il n'y a personne pour s'en aller, si ce n'est le Dieu immanent. La Philosophie est donc l'art de mourir. « Les véritables philosophes s'exercent à mourir et la mort est moins terrible pour eux que pour aucun autre homme... et étant toujours très désireux de délivrer l'Âme, la libération et la séparation de l'âme d'avec le corps est leur principal souci » (*Phédon* 67DE). D'où l'injonction « Meurs avant que tu meures » (*Mathnawî* VI, 723 *sq.*, et Angelus Silesius, IV, 77). Car nous devons être « nés de nouveau » ; et une naissance qui ne soit pas précédée par une mort est inconcevable (*Phédon* 77C ; BG II, 27, etc.). Il s'agit en cela de mourir à soi. C'est une question à la fois de volonté et de méthode.

En ce qui concerne la volonté, une préparation intellectuelle est des plus importantes – *intellige ut credas* ; et ici nous touchons à la psychologie. Toute la force de cette science est dirigée vers une analyse destructive de l'illusion animiste selon laquelle serait une entité cet homme-ci, Un-tel, qui, en parlant de lui, dit « je ». La situation n'est nulle part mieux et plus brièvement présentée que chez Plutarque lorsqu'il dit « Nul ne demeure une personne ni est une personne » (*Moralia* 392D). L'argument se retrouve dans la tradition européenne depuis Héraclite : notre « vie » est une succession d'instants de conscience, chacun différent du précédent et du suivant, et il est tout à fait illogique de dire de quelque chose qui ne s'arrête jamais pour être, qu'elle « est » ; une chose peut seulement être si elle ne change jamais (*Banquet* 207D ; *Phédon* 78D *sq.*, etc.). Notre existence n'est pas un état d'être, mais de devenir. La démonstration systématique est typiquement bouddhiste : la personnalité y est analysée, généralement comme un composé de corps, de sensation, de connaissance, de complexes et d'un état de conscience qui discrimine, et il y est montré successivement que chacun de ces facteurs du prétendu « soi » est inconstant, et que,

d'aucun d'entre eux ni de leur ensemble on ne peut dire « cela est mon Soi ». La psychologie traditionnelle n'est pas une « quête de l'âme », mais une démonstration de l'irréalité de tout ce que les mots « âme », « soi » et « je » peuvent vouloir dire d'ordinaire. Nous ne pouvons, en effet, connaître ce que nous sommes, mais nous pouvons devenir ce que nous sommes en sachant ce que nous ne sommes pas ; car ce que nous *sommes*, c'est le Dieu immanent, et il peut lui-même connaître *ce* qu'il est, parce qu'il n'est pas quelque chose, ni n'est jamais devenu quelqu'un[121]. Notre but aura été atteint lorsque nous ne serons plus quelqu'un. Bien entendu, cela ne doit pas être confondu avec une annihilation ; la fin de tout devenir se trouve en un *état d'être*, ou plutôt dans la source de l'être, qui est plus fertile que tout être particulier. « Le mot "je", *ego*, ne convient en propre à personne sinon à Dieu en son identité » (Maître Eckhart, éd. Pfeiffer, p. 261). La notion d'un ego « à nous » est une fatuité ou présomption (*abhimâna*, *οἴησις*, *οἴημα*) s'appuyant sur une expérience d'ordre sensible (MU VI, 10 ; Philon, *ut infra*) ; comme nous l'avons montré, elle n'a aucun fondement rationnel – « Nos sens, par ignorance de la réalité, nous disent à tort que ce qui semble être, est réellement » (Plutarque, *Moralia* 392D). Et puisque la notion que « je suis celui qui fait » (*ahamkâra*, *karto'ham iti*) est à la fois la forme première de notre ignorance et la cause de toutes les souffrances subies ou infligées, tout le complexe « je et mien » (*aham ca mama ca*) et la notion d'un « je » qui puisse survivre après la dissolution du véhicule psychophysique, subissent d'incessantes attaques. Penser que c'est notre propre esprit qui œuvre,

121. Notre soi peut être connu, mais pas notre Soi : car « par quoi pourrait-on le comprendre, lui par qui l'on comprend ? » (BU II, 4, 14). « Comment, donc, en venons-nous nous-mêmes à en parler ? étant donné que nous ne pouvons ni le connaître ni le saisir... Nous pouvons dire, et nous le disons, ce qu'il n'est pas, tandis que nous sommes silencieux quant à ce qu'il est ; nous en parlons, même, seulement à la lumière de ses conséquences ; mais bien que nous soyons incapables de le définir, nous pouvons néanmoins le posséder » (*Ennéades* V, 3, 14).

correspond à « une doctrine percée et fendue » ; rien n'est plus honteux que de supposer que « je pense » ou que « je sens » (Philon, *Legum allegoriae* I, 47, II, 68 et III, 33). Il est ridicule d'inférer à partir des accidents de mon existence que « je suis » (*upâdâya asmi*), et ceci à cause de l'inconstance de toute expérience (S III, 105). « Si ce n'était à cause du maillon, qui pourrait dire "je suis moi" ? » (*Mathnawî* I, 2449) ; *Εἴθε, ὦ τέκνον, καὶ σὺ σεαυτὸν διεξεληλύθεις* (Hermès, *Lib.* XIII, 4). Il ne peut y avoir de plus grand chagrin que puisse ressentir l'homme véritablement sage, que de penser qu'« il » est encore « quelqu'un » (*Le nuage de l'inconnaissance*, ch. 44).

Le fait d'avoir ressenti ce chagrin (ce qui est une chose bien différente que le souhait de n'être jamais né ou l'idée du suicide) complète la préparation intellectuelle. Le moment est alors venu pour l'action. Une fois convaincu que l'Ego n'est « pas mon Soi », nous sommes prêts pour rechercher notre Soi et pour faire le sacrifice requis par cette quête. Nous ne pouvons pas nous étendre ici sur l'aspect rituel de l'opération (excepté, en passant, pour souligner l'importance du rituel), mais seulement sur son application à la vie de chaque jour, dont chaque partie peut être transformée et transsubstantiée. Supposant que nous sommes désormais de « vrais philosophes », nous commencerons inévitablement par nous faire une règle de mourir. En d'autres termes, nous mortifierons nos goûts, « n'usant de nos puissances de l'âme, dans notre homme extérieur, pas plus que les cinq sens ne l'exigent réellement » (Maître Eckhart, éd. Pfeiffer, p. 488) ; devenant de moins en moins sentimentaux (« attachés »), et sans cesse plus difficiles à satisfaire, nous nous détacherons d'une chose après l'autre. Nous alimenterons les puissances sensitives principalement de ces aliments qui nourrissent l'Homme Intérieur[122], ce qui est un procédé d'« amaigrissement » rigoureusement analogue à celui concernant une obésité corporelle, puisque, dans cette philosophie, c'est précisément le « poids » qui

122. Cf. *Timée* 90BC ; *Phèdre* 246E *sq.* ; *Phédon* 64 *sq.*, etc. ; BG XVII, 7-XVIII, 39.

tire le Soi vers le bas, ce qui est une notion qui survit dans l'usage du mot « gras » avec le sens de « licencieux ». Quiconque veut *s'eternar, transumanar*, doit avoir un « cœur léger »[123].

En même temps, si nous devons agir en accord avec notre changement de façon de penser (*Lois* 803C), toutes nos activités doivent être purifiées de toute référence à nous-mêmes. Nous devons – comme le Christ – « ne rien faire par nous-mêmes » ; nous devons agir sans aucun mobile personnel, égoïste ou non. Car cela est plus qu'un simple « altruisme », et bien plus difficile ; selon les termes de Platon, il nous faut devenir les « jouets » et « instruments » de Dieu que n'anime aucun penchant de notre part, vers le bien ou vers le mal. Cela est le Wu Wei des Chinois, « ne fais rien, et toutes choses seront faites ». Cette « inaction » est souvent, et souvent volontairement, mal comprise par une génération dont la seule conception du loisir est celle d'un « état de désœuvrement ». La renonciation aux œuvres (*samnyâsa karmânâm*, BG V, 1), cependant, n'implique aucunement une telle idée ; elle signifie que nous les attribuons à un autre que nous-mêmes (*brahmany âdhâya karmâni*, BG V, 10, cf. JUB I, 5, 1-3) ; l'homme mis au joug doit penser : « je ne fais rien », quoiqu'il puisse être en train de faire (BG V, 8). Cet « abandon » et cette « mise au joug » (*yoga*) sont une seule et même chose, et ce n'est pas rien faire, mais bien plutôt une « habile opération » (BG VI, 2 et II, 50). « L'"inaction" n'est pas obtenue en n'entreprenant rien » (BG III, 4), et, presque en ces mêmes

123. Dans la psychostase égyptienne, le cœur du défunt est pesé avec pour contrepoids une plume représentant la déesse Vérité (Maat). Voir Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, n. 269, sur la lévitation.

Nous n'avons pas essayé de traiter de la psychologie égyptienne, mais nous dirons en passant que toute la conception du Souffle et des Souffles, ou de la Puissance d'En-haut et des « puissances de l'âme », a son parallèle dans celle du *ka* égyptien et de son domestique *kau*, les puissances de vie « attelées » à la puissance divine. Pour plus de détails, voir A. Moret, *The Nile and Egyptian Civilization* (Londres, 1927), pp. 181-83 et 358-59 ; et H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, (Leipzig, 1927). Il ne peut y avoir aucun doute sur l'équation *ka* = Âtman, Prâna.

termes, Philon dit que « Moïse ne donne pas le nom de "repos" (ἀνάπαυσις) au simple fait de ne rien faire (ἀπραξία) » (*De cherubim* 87), et il ajoute « La cause de toutes choses est par nature active... Le "repos" de Dieu est [non pas une inaction, mais] plutôt une activité d'une parfaite aisance, sans peine ni souffrance... Celui qui est exempt de faiblesse, même s'il fait toutes choses [comme Vishvakarman], ne cessera jamais durant toute éternité d'être "au repos" ».

Catégorique est ainsi l'ordre de ne pas cesser d'œuvrer, et ceci en accord avec la vocation. Dans le cas du soldat il est dit : « Toutes œuvres M'étant soumises, mène le combat » (BG III, 20) ; et, plus généralement, « De même que les ignorants s'activent en raison de leur attachement à l'activité, ainsi également doit œuvrer Celui-qui-comprend, mais sans attachement, en vue de la garde du monde (*loka-samgraha*, BG III, 25) ». Telle est, précisément, la doctrine des gardiens présentée au Livre VII de la *République* : le philosophe qui a effectué la rude montée et qui a aperçu la lumière, bien que, par nature, il puisse souhaiter rester à l'écart, ne sera pas mû par ses penchants, mais retournera dans la Caverne « pour prendre soin des autres citoyens et les garder », de sorte que la cité puisse être gouvernée par des « esprits en éveil » et que ceux qui l'ambitionnent le moins puissent remplir cet office (*République* 519D *sq*.). Cette κατάβασις correspond, en Inde, à l'*avatarana* et l'*avasthâna* de l'Ouvrier-de-toutes-choses, lequel est dans le monde mais n'est pas du monde. Selon les mots de Krishna : « Il n'y a rien dans tout cet univers que je doive faire par nécessité, rien qu'on ne puisse atteindre que je n'aie atteint, néanmoins Je suis en acte, car si je ne l'étais pas, ces mondes seraient instables et je serais un agent de confusion des fonctions et un meurtrier de mes enfants » (BG III, 23-24). Nous ne devons pas confondre ce point de vue avec celui du philanthrope ou du « serviteur de la société » ; Celui-qui-comprend est un serviteur de Dieu, non pas de la société. Par nature, il est impartial et non pas l'adhérent d'un parti ou d'un intérêt quelconque, et il n'est jamais le sujet passif d'une vertueuse indignation ; sachant

Qui il est, il n'aime personne que Soi-même, le Soi de tous les autres, et il n'aime ou ne hait aucune personne particulière telle qu'elle est en elle-même. Ce n'est pas *ce* qu'il fait, quoi qu'il puisse faire, mais sa *présence* – même en un monastère, ce qui est un endroit d'un monde ordonné tout aussi approprié qu'une ferme ou une usine quelconque – qui « prend soin et protège » les autres citoyens.

L'authentique ascète (*samnyâsî*), dès lors, comme l'indiquent le mot ἀσκητής et son équivalent sanscrit *shramana*[124], est un « ouvrier », mais à la différence du travailleur ignorant, un ouvrier qui « ne se préoccupe pas du lendemain » (Matt. 6, 34)[125] ; « ta sollicitude est pour l'action seulement [pour qu'elle soit correcte], non pas pour ses fruits » (BG II, 47). Ainsi, la psychologie traditionnelle, si pratique soit-elle, n'est rien moins que pragmatique ; ce jugement ne porte pas sur les finalités, mais sur les moyens. Les résultats sont en dehors de notre pouvoir, et par conséquent de notre responsabilité. Un seul résultat, cependant, et c'est le meilleur celui-là, est la conséquence du recours aux moyens appropriés, et il est constitué par le propre perfectionnement de l'ouvrier.

124. Les développements sémantiques des mots ἀσκητής et *shramana* sont les mêmes : tous deux sont primitivement « travailleur », et en second lieu « ascétique » au sens religieux moderne de ce mot, et « voyageur » ou « ermite ». Exactement de la même façon, σοφία et *kaushalyâ* sont primitivement la connaissance et l'habileté technique, et en second lieu « sagesse » et « vertu ».

125. Ces mots, si facilement mal compris du point de vue moderne, ne doivent pas être compris comme impliquant une éloge de quelque absence irrationnelle de but de la part de l'artisan ; que le travail doive être à la fois *pulcher et aptus* (comme le proclame toute notre tradition) suppose son utilité, et ceci implique cette prévoyance elle-même qui distingue une personne d'un animal (*purusha* de *pashu*). La phrase μὴ μεριμνήσητε signifie « ne pas être anxieux au sujet de », « non distrait par des espoirs ou craintes pour » les conséquences de quoi que ce soit qui a été fait correctement. Celui-qui-comprend ne doit pas être exalté par le succès ni déçu par l'échec, mais toujours le même. La signification de « ne pas être anxieux au sujet de » est bien mise en relief par les mots de Térence « *curae quae meam animam divorse trahunt* » (*The Lady of Andros*, I, 5, 25), une réminiscence de la marionnette de Platon, tirée en des directions opposées par ses passions contraires (*Lois* 644E).

L'homme se perfectionne lui-même en se vouant à ses propres tâches, celles-ci étant déterminées par sa propre nature (BG XVIII, 45-47) : et ceci est aussi Justice, *τὸ ἑαυτοῦ πράττειν, κατὰ φύσιν* (Platon, *République* 433). En même temps, « renonçant mentalement à toute activité, l'Habitant-du-corps dirigeant [l'Homme Intérieur] repose en toute félicité dans la ville du corps aux neuf-portes, sans agir ni forçant à l'action » (BG V, 13). En d'autres termes, « Vous devez savoir que l'occupation de l'homme extérieur peut être telle que l'Homme Intérieur reste, durant tout le temps, non affecté et non mû » (Maître Eckhart, éd. Pfeiffer, p. 489).

Tels sont les fruits immédiats de la psychologie traditionnelle une fois comprise et mise en pratique. Mais, en même temps qu'un tel homme est libéré de la domination de ses espérances et de ses craintes – et c'est ce que signifie d'être « le maître de son destin » –, il devient Qui il est ; et lorsqu'il s'en va et qu'un successeur prend sa place, ce qui est pourvu dans les sociétés traditionnelles par l'héritage et la transmission formelle des fonctions ministérielles, alors, « ayant fait ce qui était à faire », la personnalité psychophysique tombera comme un fruit mûr de la branche pour entrer dans d'autres combinaisons, et l'immortel Soi de ce soi aura été libéré. Et voici les deux finalités proposées par la psychologie traditionnelle à celui qui aura mis en pratique sa doctrine : être en paix avec soi-même quoi qu'il puisse faire, et devenir le Spectateur de tout le temps et de toutes les choses.

Notre intention première a été de donner un aperçu de la psychologie traditionnelle et de contribuer ainsi à l'histoire de la science. Ce faisant, nous avons cherché à toucher des lecteurs européens et indiens, experts ou non. Nous avons souhaité, entre autres choses, montrer qu'il serait du plus grand intérêt possible de prendre simultanément en considération, dans toutes les études philosophiques, les sources grecques et sanscrites, et aussi, bien sûr, si les compétences le permettent, alors que les miennes ne le permettent pas, d'autres sources telles qu'arabe et chinoise. Nous avons

voulu insister sur le fait que la doctrine de la Philosophia Perennis, dont fait partie notre psychologie, est énoncée, en différents endroits et à différentes époques, non seulement en des termes apparentés mais aussi souvent en les mêmes idiomes et le même symbolisme, comme, par exemple, celui de la marionnette ou bien celui du char ; la plupart de ces symboles appartiennent à une antiquité préhistorique, pour le moins néolithique sinon antérieure. Nous nous sommes étendu parfois sur des étymologies pour montrer que les doctrines en question sont impliquées dans la structure même des langues sacrées où elles ont été formulées, et de rappeler au lecteur que les idiomes, même des langues modernes, conservent les formes premières de la Philosophie Pérenne, quoique nous en soyons si peu conscients, comme, par exemple, la doctrine de *duo sunt in homine* en parlant d'un « conflit interne », ou bien d'être « en paix avec soi-même », ou bien de la métaphysique de la lumière et de la génération lorsque nous « arguons » en vue de « clarifier » nos « concepts ». Qu'il nous soit permis, en conclusion, de souligner à nouveau que la psychologie pérenne n'est pas une science pour elle-même et qu'elle ne peut être d'aucune utilité pour qui ne voudrait pas la mettre en pratique. L'idée populaire selon laquelle le philosophe est celui qui « prend la vie philosophiquement » est parfaitement exacte ; le philosophe de notre tradition est non seulement quelqu'un qui a la familiarité des premiers principes mais aussi quelqu'un qui considère tous les problèmes contingents à la lumière des principes. Et finalement, que le philosophe ne soit pas victime de ses désirs revient aussi bien à dire que tout son souci est pour « les choses qui tendent à amener la paix et à la maintenir » ; celui qui est en paix avec lui-même ne trouve aucune occasion de faire la guerre aux autres. Pour lui, la force et l'équilibre des forces sont des questions absolument dénuées de tout intérêt.

2

Qui est « Satan » et où est l'« Enfer » ?

Celui qui commet le péché provient du Diable.

I JEAN 3, 8.

De nos jours et à notre époque, lorsque « la religion est devenue pour la plupart des gens un refuge archaïque et impraticable »[1], on ne prend plus au sérieux ni Dieu ni Satan, et cela tient à ce qu'on en est arrivé à les considérer tous deux seulement de façon objective, seulement comme des personnes extérieures à nous-mêmes et pour l'existence desquels aucune preuve pertinente ne saurait être trouvée. Il en va de même, bien entendu, en ce qui concerne les idées que l'on se fait de leurs domaines respectifs, le ciel et l'enfer, que l'on conçoit comme appartenant à des temps et des lieux qui ne sont ni de maintenant ni d'ici.

Nous avons, en réalité, différé nous-mêmes le « royaume des cieux sur terre » en le considérant comme une utopie matérielle à

1. Margaret Marshall, dans *The Nation*, 2 février 1946.

réaliser, ainsi que nous aimons à l'espérer, au moyen d'un ou de plusieurs plans quinquennaux, oubliant ainsi le fait que la notion d'un progrès indéfini est celle d'une recherche « où tu dois transpirer éternellement »[2], – une perspective moins évocatrice du ciel que de l'enfer. Ce que cela veut signifier en réalité, c'est que nous avons choisi de substituer un enfer présent à un ciel futur que nous ne connaîtrons jamais.

La doctrine à prendre en considération, cependant, est que le « royaume des cieux est en vous », ici et maintenant, et que, comme le répète Jacob Boehme parmi autres, « ciel et enfer sont partout, étant universellement déployés... Tu es donc au ciel ou bien en enfer... L'âme a le ciel ou l'enfer en elle-même »[3] et elle ne peut être dite qu'elle « va » à l'un ou à l'autre lorsque meurt le corps. C'est ici, sans doute, que l'on peut rechercher la solution du problème de Satan. Il a été reconnu que la notion d'une « personne » satanique, le chef des nombreux « anges déchus », présente quelques difficultés, car, même dans le domaine religieux, surgit la difficulté d'un « dualisme » manichéen, et, en même temps, si l'on doit affirmer qu'il n'est rien qui ne soit Dieu, l'infinité de Dieu se trouve par là circonscrite et limitée. Est-ce que « lui », Satan, est alors un personne ou simplement une « personnification », c'est-à-dire une personnalité posée en postulat ?[4] Qui est-« il », et où est-« il » ?

2. Jacob Boehme, *De incarnatione Verbi*, II, 5, 18.

3. Jacob Boehme, « On Heaven and Hell », pp. 259, 260.

4. « La personne ne peut être affirmée... pour des choses vivantes... dépourvues d'intellect et de raison... mais nous disons qu'il y a une personne à propos d'un homme, de Dieu, d'un Ange » (Boèce, *Contra Evtychen*, II). Sur cette base, Satan, qui reste un ange même en enfer, peut être appelé une Personne, ou en réalité des Personnes, puisque son nom est « Légion : car nous sommes nombreux », mais en tant qu'il est déchu, « hors de son propre esprit », il n'est une Personne que potentiellement. La même chose pourrait être dite de l'âme, à savoir qu'il y a une Personne de l'âme, mais pas que l'âme, telle qu'elle est en elle-même, soit une Personne. Satan et l'âme, tous deux également invisibles, sont seulement « connus », ou mieux « inférés », d'après le comportement, ce qui est exactement ce que la « personnalité » implique : « la personnalité », c'est-à-dire l'unité

Est-il un serpent ou un dragon, ou bien a-t-il des cornes et une queue venimeuse ? Peut-il est racheté et régénéré, ainsi que l'ont cru Origène et les Musulmans ? Tous ces problèmes sont liés.

Bien qu'il soit permis de rejeter l'ultime vérité d'un dualisme, une sorte de dualisme est logiquement inévitable pour des raisons d'ordre pratique, parce que tout monde situé dans le temps et dans l'espace, ou qui puisse être décrit par des mots ou des symboles mathématiques, doit être un monde de contraires, à la fois d'ordre quantitatif et d'ordre qualitatif, par exemple le long et le court, le bien et le mal. Et même s'il pouvait en être autrement, un monde sans ces oppositions serait un monde d'où serait exclu toute possibilité de choix et de passage d'une potentialité à un acte : ce ne serait pas un monde que pourraient habiter des êtres humains tels que nous. Pour quiconque admet que « Dieu a fait le monde », la question : « Pourquoi a-t-Il permis qu'il y ait en lui un mal quelconque, ou le Malin en qui tout mal est personnifié ? », cette question, donc, est totalement dépourvue de sens, car on pourrait tout aussi bien se demander pourquoi Il n'a pas fait un monde sans dimensions ou bien un monde sans succession temporelle.

Toute notre tradition métaphysique, chrétienne ou autre, affirme qu'il y a « deux en nous »[5], cet homme et l'Homme dans cet homme. Qu'il en soit ainsi, cela fait partie intégrante de notre langage où, par exemple, l'expression « contrôle de soi » implique qu'il y ait quelqu'un qui contrôle et un sujet qui soit contrôlé, car nous savons que « rien n'agit sur soi-même »[6], encore que nous l'oublions

hypothétique que l'on pose en postulat pour rendre compte des faits et gestes des gens » (H. S. Sullivan, « Introduction to the Study of Interpersonal Relations », *Psychiatry*, I, 1938).

5. Platon, *République* 439DE, 604B ; Philon, *Deterius* 82 ; Saint Thomas d'Aquin, *Som. Théol.* II-II, 26, 4 ; Saint Paul, II Cor. 4, 16 ; et, en général, comme la doctrine en est brièvement exposée par Goethe : « *Zwei Seelen wohnen ach, in meiner Brust, die eine will sich von der andern trennen* » (*Faust*, I, 759). De même dans le Védânta, le Bouddhisme, l'Islam et la Chine.

6. *Nihil agit in seipsum* : c'est un axiome des philosophies platonicienne, chrétienne et indienne : « La même chose ne peut jamais accomplir ou souffrir des opposés selon le

lorsque nous parlons d'« autonomie »[7]. De ces deux « soi », l'homme extérieur et l'homme intérieur, la « personnalité » psycho-physique et la Personnalité elle-même, est constitué le composé humain formé d'un corps, d'une âme et d'un esprit. De ces deux, d'un côté le corps-et-l'âme (ou le mental), et de l'autre l'esprit, l'un est changeant et mortel, l'autre constant et immortel ; l'un « devient », l'autre « est », et l'existence de celui qui n'est pas, mais qui devient, est précisément une « personnification » ou une « supposition », puisque nous ne pouvons affirmer d'une chose qui ne reste jamais la même, qu'« elle *est* ». Et quoi qu'il en soit de la nécessité de dire « je » et « mien » pour les besoins pratiques de la vie ordinaire, notre Ego n'est en fait qu'un nom pour ce qui est seulement en réalité une suite de comportements qu'on a observés[8].

Corps, âme et esprit : l'un ou l'autre peut-il être mis en correspondance avec le Diable ? Pas le corps, assurément, car le corps en lui-même n'est ni bon ni mauvais, mais seulement un instrument ou un moyen pour le bien ou pour le mal. Pas l'Esprit – intellect, syndérèse, conscience, *Agathos Daimon* – car il est, par définition, la partie la meilleure et la plus divine de l'homme, qui est, en elle-même, incapable d'erreur, et qui constitue notre seul et unique moyen de participation à la vie et à la perfection de Dieu lui-même. Il reste donc seulement l'« âme », cette âme que doivent « haïr »

même point de vue ou en rapport avec la même chose au même moment », Platon, *République* 436B ; « À strictement parler, personne n'impose une loi sur ses propres actes », *Som. théol.* I, 93, 5 ; « à cause de l'antinomie impliquée dans la notion d'agir sur soi-même » (*svâtmani ca kriyâvirodhât*), Shankara sur BG II, 17.

7. « Es-tu libre du soi ? alors tu es "Autonome" [*Self-governed*", "gouverné par le Soi"] (*selbes gewaltic* = sanscrit *svarât*), Maître Eckhart, éd. Pfeiffer, p. 598.

8. « Comment ce qui n'est jamais dans le même état peut-il "être" quelque chose ? » (Platon, *Cratyle*, 439E ; *Thééthète*, 152D ; *Banquet*, 207D, etc.). « "Ego" n'a aucune signification réelle, parce qu'il est perçu seulement pour un instant, c'est-à-dire ne dure même pas aussi longtemps que deux moments consécutifs (*naivâham-arthah kshanikatva-darshanât* ; *Vivekacûdâmani of Shrî Shankarâchârya*, 293, Swami Madhavananda, trad., Almora, 3e éd., 1932).

ceux qui veulent être disciples du Christ et que, comme le dit saint Paul, le Verbe de Dieu, telle une épée à double tranchant, « sépare de l'esprit » ; une âme que saint Paul a dû « perdre » pour être en mesure de dire en vérité : « je vis, cependant non pas moi, mais le Christ en moi », proclamant, comme Mansûr, sa propre *théosis*.

Des deux qui sont en nous, l'un est l'« étincelle » de l'Intellect ou Esprit, l'autre est le Sentiment ou la Mentalité, sujet à l'opinion, et il est clair que le dernier est le « tentateur » ou plus exactement la « tentatrice ». Il y a en chacun de nous, en cet homme comme en cette femme, une *anima* et un *animus*, qui sont réellement, respectivement, féminine et masculin[9] ; et, ainsi qu'Adam le disait fort justement : « la femme m'en a donné, et j'en ai mangé » ; à noter également que le « serpent », par qui la femme elle-même a été trompée, est représenté dans l'art avec une figure de femme. Mais pour écarter toute possibilité de méprise à ce propos, on doit insister sur le fait que tout ceci n'a rien du tout à voir avec une prétendue infériorité des femmes ou supériorité des hommes : en ce sens fonctionnel et psychologique, toute femme peut être « virile » (héroïque) ou tout homme « efféminé » (lâche)[10].

On sait bien, en effet, que le mot « âme », comme le mot « soi », est ambigu, et que, dans certains contextes, il peut désigner l'Esprit ou l'« Âme *de* l'âme » ou le « Soi *du* soi », ces deux expressions étant

9. « Il est regrettable qu'une terminologie claire, qui était originellement nette, et une distinction aient été, en psychologie moderne, rendues confuses en établissant une étroite correspondance de l'âme-image » avec « l'*anima* chez l'homme et l'*animus* chez la femme ». Les termes sont encore plus mal employés par le Père M. C. d'Arcy dans son *Mind and Heart of Love* (Londres, 1946), ch. 7. Traditionnellement, *anima* et *animus* sont l'« âme » et l'« esprit » pour l'homme comme pour la femme ; aussi Guillaume de Thierry (cf. note 22 plus loin) parle le l'*animus vel spiritus*. Cet usage remonte à Cicéron, par ex. *Tusc. Disputationes* I, 22, 52 : *neque nos corpora sumus... cum igitur : Nosce te dicit, hoc dicit, Nosce animum tuum* » et V, 13, 38 : « *humanus... animus decerptus [est] ex mente divina* » ; et Lucius Accius (fr. 296) : « *sapimus animo, fruimur anima ; sine animo, anima est debilis* ».

10. Dans toutes les traditions, sans exclure le Bouddhisme, l'homme et la femme sont capables de « combattre pour la bonne cause ».

courantes. Mais nous traitons ici de l'« âme » changeante en tant qu'elle est distincte de l'« esprit », et nous ne devons pas sous-estimer à quel point cette *nephesh*, l'*anima* d'après laquelle les « animaux » humains et autres sont appelés, est constamment décriée dans la Bible [11], de même que la *nafs* qui lui correspond en Islam. Cette âme est le soi qui doit être « renié » (le mot grec signifiant « entièrement rejeté », avec une application plutôt ontologique que simplement éthique), l'âme qui doit être « perdue » si « elle » doit être sauvée, et qui, comme le disent si souvent Maître Eckhart et les Soufis, doit « se mettre elle-même à mort », ou bien, comme disent les Hindouistes et les Bouddhistes, doit être « conquise » ou « apprivoisée », car « cela n'est pas mon Soi ». Cette âme, sujette à la persuasion, et distraite par ses sympathies et antipathies, cette

11. Cf. D. B. Macdonald, *The Hebrew Philosophical Genius* (Princeton, 1934), p. 139 : « la nature inférieure physique, les appétits, la psyché de saint Paul... "soi", mais toujours avec cette signification inférieure derrière cela » ; Thomas Sheldon Green, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (New York et Londres, 1879) au mot Ψυχικός (« régie par la nature sensitive sujette à l'appétit et à la passion ») ; « *anima... cujus vel pulchritudo virtus, vel deformitas vitium est... mutabilis est* » (Saint Augustin, *De Gen. ad litt.* 7, 6, 9, et *Ep.* 166, 2, 3).

D'un autre côté, l'« Âme » ou le « Soi », écrits avec une majuscule, est, chez Jung, le « Soi... autour duquel il [l'Ego] tourne, tout comme la terre tourne autour du soleil... [son] sujet d'ordre supérieur » (*Two Essays on Analytical Psychology*, Londres, 1928, p. 268) ; non pas *un* être, mais l'incommensurable et indéfinissable « Être de tous les êtres ».

On ne nous dit jamais que l'âme changeante est immortelle de la même manière interminable selon laquelle Dieu est immortel, mais seulement qu'elle est immortelle « d'une certaine manière qui lui est propre » (*secundum quemdam modum suum*, Saint Augustin, *Ep.* 166, 2, 3). Si nous demandons, *Quomodo* ?, étant donné que l'âme est dans le temps, la réponse doit être : « d'une seule manière, à savoir en continuant à devenir, car ainsi elle peut toujours laisser derrière elle une nature nouvelle et différente, pour prendre la place de l'ancienne » (Platon, *Banquet*, 207D). Il n'y a que Dieu, qui est l'Âme de l'âme, dont nous puissions parler comme étant immortel de façon absolue (I Tim. 6, 16). Il est erroné d'appeler l'âme « immortelle » sans faire la distinction ; tout comme il serait erroné d'appeler n'importe quel homme un génie ; l'homme a une Âme immortelle, tout comme il a un Génie, mais l'âme peut être immortalisée seulement en retournant à sa source, c'est-à-dire en mourant à elle-même et en vivant en son Soi, tout comme un homme peut devenir un génie seulement lorsqu'il n'est plus « lui-même ».

« pensée » que nous voulons signifier lorsque nous disons qu'il nous est « venu à l'esprit de faire ceci ou cela », cette âme, donc, est « ce que tu appelles "je" ou "moi-même" », et que Jacob Boehme distingue du Moi qui *est*, lorsqu'il dit, au sujet de ses propres illuminations, que « Ce n'est pas moi, le moi que je suis, qui connaît ces choses, mais Dieu en moi ». Nous ne pouvons traiter en profondeur de la doctrine de l'Ego, mais nous dirons seulement que, comme pour Maître Eckhart et les Soufis, « Ego, le mot Moi, n'est propre à personne si ce n'est Dieu dans son ipséité », et que « Moi » peut être à juste titre attribué seulement à Lui et à celui qui, « étant uni au Seigneur est un seul esprit ».

Que l'âme elle-même, notre « moi » ou « soi » lui-même, soit le Diable – que nous appelons l'« ennemi », l'« adversaire », le « tentateur », le « dragon », mais jamais d'un nom de personne [12] – cela peut sembler surprenant, et pourtant cela est loin d'être une proposition originale. En allant plus avant, on trouvera qu'une mise en étroit parallèle de l'âme avec Satan a été souvent faite, et que cela nous procure une solution presque parfaite pour tous les problèmes posés par la « personnalité » de Satan. Tous deux sont suffisamment « réels » pour tous les usages concrets d'ici-bas, dans la vie active où l'on doit lutter avec le « mal », et où le dualisme des contraires ne peut être éludé ; mais ils ne sont pas plus des « principes », pas plus réellement réels, que ne l'est la ténèbre qui n'est rien d'autre que la privation de lumière.

Personne ne contestera que le champ de bataille, où la psychomachie doit être menée à un terme, est en vous, ou bien que, là où le Christ combat, là aussi se trouve son ennemi, l'Antéchrist. Personne, « superstition » mise à part, ne prétendra que les Tentations de Saint Antoine, telles que représentées dans l'art, ne puissent être considérées autrement que comme des « projections » de tensions internes, et, de la même manière, que le « Guernica » de

12. Même le mot hébreu *Sâtân*, « adversaire », n'est pas un nom de personne.

Picasso ne soit le miroir de l'âme déchirée de l'Europe, l'« enfer de l'existence moderne », ou même que les cornes ou l'aiguillon du Diable ne soient une image de la bête très méchante qui est dans l'homme lui-même. Il a été souvent dit par les « Anciens qui ne sont jamais assez honorés », tout comme par les auteurs modernes, que « l'homme est le pire ennemi de soi-même ». D'autre part, le meilleur don pour lequel l'homme puisse prier, c'est d'être « en paix avec soi-même »[13], et, en vérité, tant qu'il n'est pas en paix avec Soi-même[14], il ne saurait jamais être en paix avec qui que ce soit d'autre, mais il « projettera » ses propres désordres, faisant de l'« ennemi » – par l'exemple, l'Allemagne, ou la Russie, ou les Juifs – son « démon ». « D'où viennent les guerres et les querelles entre vous ? Ne viennent-elles pas de cela, de vos passions (plaisirs ou désirs, sanscrit *kâmâh*) qui luttent en vos membres ? » (Jacques, 4, 1).

Comme le note Jung avec justesse : « Lorsque le sort de l'Europe l'a entraînée dans quatre années d'une guerre formidablement horrible – une guerre que personne ne voulait – presque personne n'a demandé qui est la cause de cette guerre et de sa prolongation »[15]. La réponse aurait pu être mal reçue : c'était « moi » – votre « moi » et le mien. Car, selon les termes d'un autre psychologue moderne, E. E. Hadley, « la tragédie de cette illusion de l'individualité est qu'elle conduit à l'isolement, la peur, la suspicion paranoïaque et les haines totalement gratuites »[16].

13. *Contest of Homer and Hesiod* (Oxford Classical Texts, éd. Allen, vol. 5), 165 où l'expression *εὔνουν εἶναι ἑαυτῷ* = *μετανοεῖν* (« repentir », c'est-à-dire, « en venir à être dans son propre et véritable esprit »), l'opposé de *παρανοεῖν*.

14. C'est le Soi que nous signifions lorsque nous disons à quelqu'un qu'il se conduit mal : « reprends-toi » [en anglais : « *be yourself* »] (*ἐν σαυτῷ γενοῦ*, Sophocle, *Philoctète*, 950), car « tout est intolérable lorsqu'un homme oublie son propre Soi, pour faire ce qui ne lui convient pas » (*ibid.* 902-903).

15. C. G. Jung, *The Integration of Personality* (New York, 1935), p. 274.

16. E. E. Hardley, dans *Psychiatry* V (1942), 133 ; citant H. S. Sullivan, *op. cit.* pp. 121-134 : « l'individualité accentuée de chacun d'entre nous, "moi-même". Ici nous accédons à la mère même des illusions, la source toujours grosse des idées préconçues qui invalident presque tous nos efforts de compréhension des autres. »

Tout cela a toujours été familier aux théologiens qui, dans leurs écrits, ont si souvent mentionné Satan simplement comme l'« ennemi ». Par exemple, William Law : « Vous n'êtes sous le pouvoir d'aucun autre ennemi, vous n'êtes tenu en aucune autre captivité, et vous n'avez besoin qu'aucune autre délivrance que de la puissance de votre propre moi terrestre. C'est l'unique meurtrier de la vie divine en vous. C'est votre propre Caïn qui tue votre propre Abel »[17], et « le soi est la racine, l'arbre et les branches de tous les maux de notre état déchu... Satan, ou ce qui est la même chose, l'auto-exaltation... C'est ce moi naturel pleinement né qui doit être extirpé du cœur et *totalement rejeté*, ou bien il ne saurait y avoir aucun disciple du Christ ». Si, en effet, « le royaume des cieux est en vous », alors également « la guerre dans les cieux » sera là, tant que Satan ne sera pas maîtrisé, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'Homme en cet homme soit devenu « maître de soi-même » *selbes gewaltic*, *ἐγκρατὴς ἑαυτοῦ*.

Pour la *Theologia Germanica* (Ch. 3, 22 et 49), c'est le « Je, moi, mien » du Diable « qui furent la cause de sa chute... Car le soi-même, le Je, le moi et analogues, appartiennent tous à l'Esprit Mauvais, et c'est pourquoi il est un Esprit Mauvais. Voici qu'un ou deux mots peuvent énoncer tout ce qui a été dit par ces nombreux mots : « Sois simple et entièrement dépossédé de toi ! » Car « il n'y a en enfer rien que la volonté propre ; et s'il n'y avait aucune volonté propre, il n'y aurait ni diable ni enfer ». De même, également, Jacob Boehme : « ce vil état-du-soi possède le monde et les choses du monde ; il habite aussi en soi-même, ce qui équivaut à habiter en enfer » ; et Angelus Silesius :

Nichts anders stürzet dich in Höllenschlund hinein
Als dass verhasste Wort (merk's wohl !) : das Mein und Dein.[18]

17. William Law, *The Spirit of Love, and an Address to the Clergy*, cité par Stephen Hobhouse, dans *William Law and Eighteen Century Quakerism* (Londres, 1927), pp. 156, 219 et 220.

18. Angelus Silesius, *Der Cherubinische Wandersmann*, v. 238.

D'où la résolution, exprimée dans un hymne des Shakers :

Mais désormais, de mon front j'effacerai rapidement
La marque du grand « Je » du Diable[19].

Des citations de ce genre pourraient être indéfiniment multipliées, toutes ayant pour teneur que, de toutes les bêtes méchantes, « la plus méchante bête, nous la portons en notre sein »[20], « notre part la plus dépourvue de Dieu et la plus méprisable » et la « bête multiple », que notre « Homme Intérieur », tel un dompteur de lion, doit garder sous son contrôle ou bien qu'il aura à suivre là où elle le conduira[21].

Des propos encore plus explicites peuvent être trouvés dans les textes soufis, où l'âme (*nafs*) est distinguée de l'intellect ou esprit (*aql*, *rûh*) comme la Psyché est distinguée du Pneuma chez Philon et dans le Nouveau Testament, et comme *anima* l'est de *animus* chez Guillaume de Thierry[22]. Pour le *Kashfu'l Mahjûb* encyclopédique, l'âme est le « tentateur », et le type de l'enfer en ce monde[23]. Al-Ghazâlî, peut-être le plus grand des théologiens musulmans, appelle l'âme « le plus grand de nos ennemis » ; et on pourrait difficilement dire plus que cela, de Satan lui-même. Abû Sâ'îd demande : « Qu'est-ce que le mal, et quel est le pire des maux ? » et il répond :

19. E. D. Andrews, *The Gift to be Simple* (New York, 1940), p. 18 ; cf. p. 79, « Ce très grand "Je", je le mortifierai. »

20. Jacob Boehme, *De Incarnatione Verbi*, I, 13, 13.

21. Platon, *République* 588 C *sq.*, où l'âme entière est comparée à un animal composite comme la Chimère, Scylla ou Cerbère. A certains égards le Sphinx aurait pu constituer une bien meilleure comparaison. En tout cas, les parties humaine, léontine et ophidienne de ces créatures correspondent aux trois parties de l'âme, où « la partie humaine en nous, ou plutôt, la partie divine » devrait prédominer ; ce dont on trouve une bonne illustration avec Hercule conduisant Cerbère.

22. Guillaume de Thierry, *The Golden Epistle of Abbot William of St. Thierry to the Carthusians of Mont Dieu,* Trad. Walter Shewring (Londres, 1930) §§ 50, 51.

23. *Kashf al-Mahjûb*, trad. R. A. Nicholson (*Gibb Memorial Series* XVII), p. 199 ; cf. p. 9, « le plus considérable de tous les voiles entre Dieu et l'homme ».

« Le mal est "toi", et le pire des maux "toi" si tu ne le connais pas » ; lui-même, par conséquent, il s'appelle « Aucune Personne », refusant, comme le Bouddha, de s'identifier soi-même avec aucune « personnalité » nommable[24]. Jalâlu'd Dîn Rûmî, dans son *Mathnawî*, répète que le plus grand ennemi de l'homme, c'est lui-même : « Cette âme », dit-il, « est l'enfer », et il nous invite à « tuer l'âme » – « L'âme et Shaitân sont tous deux un seul être, mais prennent deux formes ; essentiellement un au début, il devient l'ennemi et l'envieux d'Adam » ; et, de la même manière, « l'Ange (l'Esprit) et l'Intellect, les aides d'Adam, sont d'une seule origine mais assument deux formes ». L'Ego redresse sa tête : « la décapitation signifie tuer l'âme et éteindre son feu dans la Guerre Sainte » (*jihâd*) ; c'est un heureux résultat pour celui qui gagne cette bataille, car « quiconque est en guerre avec soi-même pour l'amour de Dieu... sa lumière s'opposant à sa ténèbre, le soleil de son esprit ne se couchera jamais »[25].

C'est le combat que le Christ,
Avec son Amour et sa Lumière intérieurs,
Soutient contre la nature de l'homme, pour dissiper
La colère de Dieu, Satan, le Péché, et la Mort, et l'Enfer ;
Le soi humain, ou Serpent, pour le dévorer,
Et faire se lever un Ange de lui par Sa Puissance.

John BYROM

24. Pour Abû Sâ'îd, voir R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921), p. 53.

25. Les citations sont de *Mathnawî* I, 2617 ; II, 2525 ; III, 374, 2738, 3193, 4053 (*nafs va shaitân har dû ek în bûd'and*) ; cf. II, 2272 et suiv. ; V, 2219, 2939. La foncière parenté de Satan et de l'Ego est manifeste dans leur prétention commune à être indépendant ; et l'« association » (d'autres avec le Dieu qui seul *est*) revient, du point de vue islamique, à un polythéisme (*ibid.* IV, 2675-77).

« L'étincelle de l'âme... image de Dieu, qui est toujours, de toute façon, en guerre avec tout ce qui n'est pas divin... et est appelée la Syndérèse »[26] (Maître Eckhart, éd. Pfeiffer, p. 113). « Nous savons que la Loi est spirituelle... mais je vois une autre loi dans mes membres, luttant contre la Loi de l'Intellect, et me conduisant en captivité... Avec l'Intellect je sers moi-même la Loi de Dieu ; mais avec la chair, la loi du péché... Soumettez-vous donc à Dieu : résistez au Diable »[27]. Et pareillement en d'autres écritures, notamment la *Baghavad Gîtâ* (VI, 5, 6) : « Fais monter le soi par le Soi, ne laisse pas le soi s'appuyer sur le dossier de la chaise. Car, en vérité, le Soi est à la fois l'ami et l'ennemi du soi ; l'ami de celui dont le soi a été conquis par le Soi, mais avec celui dont le soi n'a pas été (vaincu), le Soi est en guerre et, ma foi, se comporte en ennemi » ; et, dans le Bouddhisme, le *Dhammapada* (103, 160, 380) où « le Soi est le Seigneur du soi » et l'on doit « par le Soi aiguillonner le soi, et par le Soi adoucir le soi » (comme un cheval « maté » par un habile dresseur), et « celui qui a conquis le soi est le meilleur de tous les champions ». (Cf. Philostrate, *Vit. Ap.*, I, 13 : « tout comme nous matons les chevaux ombrageux et rebelles en les caressant et en les flattant »).

En même temps, on ne doit pas oublier que la Psychomachie est aussi une « bataille d'amour », et que le Christ – à qui « vous devez être marié... afin que nous portions du fruit pour Dieu » (*Rom.* 7, 3 et 4) – a déjà aimé l'âme non régénérée « dans sa bassesse et sa turpitude »[28], et que c'est d'elle que dit Donne : « Pas éternellement chaste, si ce n'est quand *Tu* me ravis. » Ce n'était pour rien

26. A propos de la signification de la « Syndérèse », étymologiquement équivalente au sanscrit *samtâraka*, « Celui qui aide à faire le passage », voir O. Renz, « Die Synteresis nach dem Hl. Thomas von Aquin », *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, X (Munster, 1911).

27. Rom. 7, 14 à 23 et Jacq. 4, 7.

28. St. Bonaventure, *Dominica prima post octavum epiphaniae*, 2, 2. Pour toute cette question, voir aussi Coomaraswamy, « *On the loathly Bride* ».

d'autre que « pour aller chercher cette Dame, que son Père lui avait donnée pour femme à jamais, et pour la rétablir dans sa "haute condition première", que le Fils a procédé du Très-Haut » (Maître Eckhart)[29]. La lance ou l'éclair de la Déité est, en même temps, son aune, et il en transperce sa mortelle Fiancée. L'histoire de Sémélé qui fut frappée par la foudre nous rappelle que la Théotokos, la Psyché en dernière analyse, a toujours été de lignée lunaire, jamais de lignée solaire ; et tout ceci constitue l'essence de chaque « mythe solaire », le thème de la *Liebegeschichte des Himmels* et du *Drachenkämpfe*.

« Ciel et terre : qu'ils soient mariés à nouveau »[30]. Leur mariage, consommé dans le cœur, est le *Hiéros Gamos, Daivam Mithunam*[31], et ceux en qui il a été accompli ne sont plus « quelqu'un »[32], mais comme Lui qui est Celui « qui n'a jamais été quelqu'un ». Chez Plotin : « L'amour est de la même nature que la Psyché, d'où, l'union constante d'Eros avec les Psychés dans les figurations et les mythes »[33], ces paroles auraient pu tout aussi bien être dites dans la plupart des contes de fée du monde, et spécialement des « figurations et mythes » indiens de Shrî Krishna et des Filles de laiterie, dont les commentateurs indiens nient à juste titre l'historicité et affirment que toutes ces choses adviennent dans la vie de tous les hommes. En vérité, ce sont « les *erôtica* (sanscrit, *Shringâra*) en lesquels, il semble, O Socrate, que tu doives être initié », comme le dit Diotime, et que, en fait, il respectait si profondément[34].

Mais, ceci n'est pas seulement une question de Grâce ; le salut de l'âme dépend aussi de sa soumission, de sa reddition consentante ; elle en est empêchée tant qu'elle résiste. C'est son orgueil

29. Ed. Pfeiffer, p. 288.

30. RV X, 24, 5.

31. ShB X, 5, 2, 12.

32. KU II, 18.

33. *Ennéades* VI, 9, 9.

34. Platon, *Banquet* 210 A.

(*mâna, abhimâna* ; *οἴημα, οἴησις* ; suffisance, présomption), la conviction satanique de sa propre indépendance (*asmimâna, ahamkâra, cogito ergo sum*), son mal, plutôt qu'elle-même, qui doit être tué ; cet orgueil, elle l'appelle son « amour-propre », et préférerait « mourir plutôt » que d'en être dévêtue. Mais la Mort qu'en fin de compte, malgré elle-même, elle désire, n'est pas une destruction mais une transformation. Le mariage est une mort et une intégration initiatiques (*nirvâna, samskâra, τέλος*) [35]. « *Der Drache und die Jungfrau sind natürlich identisch* » [36] ; le « Fier Baiser » transforme le dragon ; la sirène perd sa queue ophidienne ; la jeune fille n'est plus lorsque la femme a été « faite » ; de la nymphe jaillit une âme ailée [37]. Et ainsi « Grâce à Toi un Iblis peut devenir à nouveau un Chérubin » [38].

Et qu'arrive-t-il lorsque les formes inférieure et supérieure de l'âme ont été réunies ? Ceci n'a jamais été dépeint aussi bien que dans l'*Aitareya Aranyaka* (II, 3, 7) : « Ce Soi-ci se donne à ce soi-là, et ce soi-là à ce Soi-ci ; ils deviennent l'un l'autre ; avec l'une des formes, il (lui en qui ce mariage a été consommé) est unifié au monde de l'au-delà, et avec l'autre il est uni à ce monde-ci » ; la *Brihadâranyaka Upanishad* (IV, 3, 23) : « Embrassé par le Soi Prés-cient, il ne connaît ni un dedans ni un dehors. Vraiment, c'est sa forme en laquelle l'objet de son désir est atteint, en laquelle le Soi est son désir, et en laquelle il ne désire ni ne se plaint plus ». « *Amor ipse non quiescit, nisi in amato, quod fit, cum obtinet ipsum possessione plenaria* » [39] ; « *Jam perfectam animam... gloriosam sibi sponsam Pater conglutinat* » [40]. De fait :

35. *Nirvâna*, J. I, 60 ; *samskâra*, Manu II, 67 ; *τέλος*, H. G. Liddell et R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 8e éd., Oxford, 1897, VI, 2.

36. E. Siecke, *Drachenkämpfe* (Leipzig, 1907), p. 14.

37. Pour ce qui est du « Fier Baiser » voir les références en Coomaraswamy, « On the Loathly Bride ». Pour le mariage, Maître Eckhart (éd. Pfeiffer, p. 407) et Omikron, *Letters from Paulos*, New-York, 1920, passim.

38. Rûmî, *Mathnawî*, IV, 3496.

39. Jean de Castel, *De adhaerendo Deo*, C. 12.

40. Saint Bernard, *De grad. humilitatis*, VII, 21.

Dafern der Teufel könnt aus seiner Seinheit gehn,
So sähest du ihn stracks in Gottes Throne stehn [41].

Ainsi, dès lors, les *Agathos* et *Kakos Daimons*, les « soi » Pur et impur, le Christ et l'Antéchrist, tous deux habitent en nous, et leur opposition est en nous. Le Ciel et l'Enfer sont les images divisées de l'Amour et de la Colère *in divinis*, où la Lumière et la Ténèbre sont non-séparées, et où l'Agneau et le Lion sont couchés côte à côte. Au commencement, ainsi qu'en témoignent toutes les traditions, le ciel et la terre étaient unis ensemble ; la nature était une en Dieu, et il revient à chacun de les réunir à nouveau en soi-même.

Tout ce qui précède constitue nos réponses. Satan n'est pas une Personne réelle et unique, mais une « Légion », une personnalité présumée multiple. Chacune de ces personnalités est capable de rédemption (*apokatastasis*) et peut, si elle le veut, redevenir ce qu'elle était avant sa « chute » – Lucifer, Phosphorus, Hêlêl, Scintilla, l'Etoile du Matin, un Rayon du Soleil transcendant, parce que l'étincelle, si étouffée a-t-elle pu être, est un Asbestos qui ne peut être éteint, même en enfer. Mais, au sens où une rédemption de tous les êtres ne peut être envisagée comme se produisant au même moment, et dans la mesure où il y aura des âmes diaboliques en attente de rédemption tout au long du cours des temps, Satan doit être conçu comme étant damné à jamais, et par « damné », cela signifie sa propre exclusion de la vision de Dieu et de la connaissance de la Vérité.

Le problème d'où nous sommes parti a été grandement résolu, mais il reste encore à accomplir les tâches difficiles d'un « anéantissement du soi » effectif et de la « Réalisation du Soi » corrélative, que désignent les réponses, et pour lesquelles la théologie n'est

41. Angelus Silesius, I, 143. Cf. *Theologia Germanica*, ch. XVI : « Si l'Esprit malin lui-même pouvait en arriver à une vraie obéissance, il redeviendrait un ange (de lumière) à nouveau, et tout son péché et sa méchanceté seraient effacés ».

qu'une préparation partielle. Satan et l'Ego ne sont pas réellement des entités, mais des concepts supposés et valables seulement pour des besoins présents, provisoires et pratiques ; tous deux sont des photographies composées, en quelque sorte, de X_1, X_2, X_3. Il a été souvent dit que l'astuce la plus ingénieuse du Diable est de nous persuader que son existence est une pure « superstition ». En fait, cependant, rien ne saurait être plus dangereux que de nier son existence, laquelle est aussi réelle que la nôtre, mais pas plus ; nous n'osons pas nier Satan avant de nous être reniés nous-mêmes, ainsi que chacun doit le faire s'il veut suivre Celui qui ne dit rien et ne fait rien « de lui-même ». « Qu'est-ce que l'Amour ? la mer de la non-existence »[42] ; et « Quiconque entre ici, en disant "C'est moi", Moi [Dieu], Je le frappe au visage »[43] ; « Qu'est-ce que l'Amour ? Tu le sauras lorsque *tu* deviendras Moi »[44].

42. *Mathnawî,* III, 4723.
43. Rûmî, *Dîvân,* Ode XXVIII. « Personne ne sait, au sujet de celui qui entre, qu'il a été Un-tel ou Un-tel » *ibid.* p. 61.
44. *Mathnawî* II, Introduction.

3

La signification de la mort

Ez ist nieman gotes rîche wan der ze grunde zôt ist.
MAÎTRE ECKHART (éd. Pfeiffer, p. 600)

La signification de la mort est inséparablement liée à la signification de la vie. Notre expérience animale est seulement de l'aujourd'hui, mais notre raison prend en compte aussi le lendemain, et c'est pourquoi, pour autant que notre vie est intellectuelle et pas simplement sensitive, nous sommes inévitablement intéressés par la question : « Qu'advient-il de "nous" au lendemain de notre mort ? » C'est, évidemment, une question à laquelle on peut seulement répondre en termes de que ou qui sommes-« nous » maintenant, mortel ou bien immortel : une question concernant la validité que nous attachons d'un côté à notre conviction d'être « cet homme-ci » et, de l'autre, à notre conviction d'être de manière inconditionnelle.

Toute la tradition de la *Philosophia Perennis*, orientale et occidentale, ancienne et moderne, établit une nette distinction entre l'existence et l'essence, le devenir et l'être. L'existence de cet homme-ci, qui parle de lui-même en tant que « moi », est une succession d'instants de conscience, dont il n'est pas deux qui soient les mêmes ; en d'autres termes, cet homme n'est jamais le même homme d'un

moment à l'autre. Nous connaissons seulement le passé et le futur, jamais le présent, et, de la sorte, il n'y a aucun moment par rapport auquel nous pouvons dire de nous-mêmes, ou de tout autre représentation, que cela « est », car dès que nous demandons ce que c'est, cela est « devenu » une autre chose, et c'est seulement parce que les changements, qui ont lieu en un bref laps de temps, sont habituellement petits que nous méprenons le processus incessant pour un être réel.

Cela est valable aussi bien pour l'âme que pour le corps. Notre conscience est un courant, toutes choses s'écoulent, et « vous ne pouvez jamais tremper votre pied deux fois dans la même eau ». En outre, considéré individuellement, chaque courant de conscience a eu un commencement, et doit par conséquent avoir une fin. Même si nous admettons qu'une certaine continuité individuelle de conscience puisse survivre à la dissolution du corps (comme cela ne serait pas inconcevable si nous supposons l'existence d'une diversité de supports substantiels qui ne soient pas aussi grossiers, mais plutôt plus subtiles que la « matière » normalement rapportée par nos sens), il est évident qu'une telle « survie de la personnalité », comprenant encore une durée, n'apporte aucune preuve qu'une telle existence doive durer à jamais. Si nombreux soient les différents « mondes » (c'est-à-dire, les *loci* de compossibles) que l'on puisse envisager dans cet univers, celui-ci ne peut être conçu en dehors du temps, et, par exemple, nous ne pouvons pas demander « Que faisait Dieu avant qu'il eût créé le monde ? » ou bien « Que fera-t-il lorsqu'il sera arrivé à sa fin ? », car le monde et le temps sont concomitants et ne peuvent être envisagés à part. Si nous supposons que l'univers a eu un commencement, nous supposons aussi qu'il aura une fin lorsque le temps et l'espace n'existeront plus, et cela veut dire que tout ce qui existe dans le temps et l'espace doit arriver à sa fin tôt ou tard. Nous insistons sur ce point car il est important de se rendre compte que les « preuves » des spiritualistes quant à la survie de la personnalité, même si nous voulons reconnaître leur validité, ne sont pas des

preuves d'immortalité, mais seulement d'une certaine prolongation de l'existence personnelle. Présumer une survie de la personnalité revient seulement à repousser le problème de la signification de la mort.

Toute la tradition dont je parle suppose, dès lors, et elle est à cet égard en accord avec l'opinion du « matérialiste » ou du partisan « du néant après », que, pour cet homme Un tel ayant tel nom, et telles apparence et qualités, il n'y a aucune possibilité d'une quelconque immortalité, car son existence est en tout cas une existence sans cesse changeante, et « tout changement est une mort ». Il est admis, aussi bien sur la base de l'autorité et de la raison, que « cet homme » est mortel, et qu'il n'y a « pas de conscience après la mort ». Tout ce qui est né doit mourir, tout ce qui est composé doit se dissocier, et il serait vain de se plaindre de ce qui est inhérent à la nature des choses.

Mais la question ne se termine pas ici. Il est vrai que rien qui soit mortel par nature puisse devenir immortel, si longtemps que puisse durer le temps. La tradition insiste, cependant, sur la nécessité pour nous de « connaître notre soi », ce que et Qui nous sommes. En faisant la confusion de notre intuition de l'être et de notre conscience d'être Un tel, nous pouvons bien nous être oubliés. C'est un cas, en fait, d'amnésie ou d'une erreur d'identité. Rappelons qu'une « personne » est originellement un masque et suppose un déguisement, que « le monde entier est un théâtre », et que ce pourrait bien être une erreur plutôt puérile d'avoir admis que les *dramatis personae* étaient les « propres personnes » des acteurs eux-mêmes. Du point de vue de notre tradition, le *cogito ergo sum* de Descartes est un *non sequitur* catégorique et un argument en cercle vicieux. Car je ne puis pas dire *cogito* en vérité, mais seulement *cogitatur*. « Je » ne pense, ni ne vois, mais il y a Un Autre qui seul voit, entend, pense en moi et agit par moi, une Essence, Feu, Esprit ou Vie, qui n'est pas plus ou moins « à moi » qu'« à vous », mais qui jamais ne devient quelqu'un, car c'est un principe qui informe et anime un corps après un autre, et il n'y a aucun autre transmi-

grant d'un corps à un autre, qu'un principe qui ne naît jamais et ne meurt jamais, bien qu'il préside à toute naissance et à toute mort (« pas un moineau ne tombe à terre... »). C'est une Vie qui est vécue *dove s'appunta ogni ubi ed ogni quando*, en un lieu sans dimensions, et en un maintenant sans durée, ce dont il est impossible d'avoir une expérience empirique, et qui peut seulement être connu de manière im-médiate. Cette Vie est l'« Esprit » que nous « rendons » lorsque cet homme-ci meurt et que l'esprit retourne à sa source et la poussière à la poussière.

Notre tradition tout entière affirme partout qu'« il y a deux en nous » : les âmes mortelle et immortelle du Platonisme, la *nefesh* (*nafs*) et la *ruah* (*ruh*) hébraïque et islamique, l'« âme » et l'« Âme de l'âme » de Philon, Pharaon et son Ka égyptiens, les Sages Extérieur et Intérieur chinois, les Hommes Extérieur et Intérieur chrétiens, la Psyché et le Pneuma, et le « soi » (*âtman*) et le « Soi immortel du soi » (*asya amrita âtman, antah purusha*) du Vêdânta – l'une étant l'âme, le soi, la vie que le Christ nous demande de « haïr » et de « renier » si nous voulons le suivre, et l'autre étant cette autre âme ou soi qui peut être sauvé. D'une part, il nous est ordonné « Connais-toi toi-même », et d'autre part, il est dit « Tu es Cela (le Soi Immortel du soi) ». La question qui se pose alors est la suivante : « En qui irai-je, lorsque je m'en irai ? En mon soi, ou bien dans son Soi immortel ? »

De la réponse à cette question dépend la réponse à la question : « Qu'arrive-t-il à l'homme après la mort ? » Il est évident, cependant, d'après ce qui a été dit, que c'est une question ambiguë. À qui cette question se rapporte-t-elle, cet homme-ci ou l'Homme ? Dans le cas de cet homme-ci, nous pouvons seulement répondre en demandant : « Qu'est-ce qui pourrait survivre de lui ici autrement que dans un héritage pour ses descendants ? » et, dans le cas de l'Immortel, seulement en demandant ; « Qu'y a-t-il de lui à mourir ? » Si dans cette vie – et « une fois hors du temps, votre chance s'en est allée » – nous avons remémoré notre Soi, alors « Tu es Cela », mais, sinon, alors « grande est la destruction ».

Si nous avons connu cet Homme, nous pouvons dire avec saint

Paul, « Je vis, cependant pas moi, mais le Christ en moi ». Quiconque peut dire cela, ou son équivalent en un autre dialecte *der einen Geistessprache*, est ce qui s'appelle en Inde un *jîvan-mukta*, un « homme libre ici et maintenant ». Cet homme, Paul, a annoncé sa propre mort, et les mots « Voici un homme mort qui marche » pourraient avoir été dits de lui. Que resta-t-il de lui à survivre lorsque son corps eût cessé de respirer, sinon le Christ ? – ce Christ qui a dit : « Nul n'est monté au ciel si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme lui-même qui est dans le ciel » !

« Le royaume de Dieu n'est pour personne sinon celui qui est totalement mort » (Maître Eckhart, éd. Evans, I, 419). Ainsi, selon les dires du même Maître, « l'âme doit se mettre elle-même à mort ». Car quoi d'autre peut bien vouloir dire « se haïr » et « se renier » soi-même ? N'est-il pas vrai que « *Toute* l'Ecriture proclame à haute voix la libération du soi » ?

Come l'uomo s'eterna ? La réponse traditionnelle peut être donnée dans les mots de Jalâlu'd-Dîn Rûmî et Angelus Silesius : « Meurs avant de mourir ». Seuls les morts peuvent connaître ce que cela veut dire d'être mort.

4

« Socrate est vieux » implique-t-il « Socrate est » ?

La fleur et le fruit du discours, c'est la signification.

YĀSKA, *Nirukta* I, 19.

La fleur et le fruit du discours, c'est la vérité.

Aitareya Āranyaka II, 3, 6.

Un art authentique de la parole, dit le Laconien, qui ne saisirait pas la vérité, n'existe pas et n'existera jamais.

PLATON, *Phèdre* 260E[1].

1. Comparer à ces affirmations celle de Wilbur Marshall Urban : « Dans le contexte métaphysique ultime, la vérité et l'intelligibilité sont un », et « L'idiome métaphysique est le seul langage qui soit réellement intelligible » (*Language and Reality*, Londres, 1939, pp. 716 et 729, et *The Intelligible World*, New York, 1929, p. 471). Ce qui n'a pas de signification n'est pas un langage, mais seulement un bruit.

Comme le dit Philon : « Les mots énoncés contiennent les symboles des choses appréhendées par le seul entendement » (*De Abrahamo* 119). Le mot « contiennent » est ici approprié, car les véritables symboles sont les choses concrètes auxquelles les mots font référence dans leur première intention. En même temps, on doit toujours se rappeler que

Bertrand Russell dit que dans une phrase telle que « Socrate est vieux », « la tendance du langage est de supposer » que le mot « est », qui lie « Socrate » à une qualité attribuée, présume en celui-ci un état d'être plus ou moins permanent, et il montre que ce que nous « devrions » dire est que la suite des événements ou phénomènes à laquelle nous faisons référence avec l'étiquette « Socrate » s'est déjà prolongée durant de nombreuses années[2]. J'accepte que c'est ce que nous devrions vouloir dire, et c'est, en d'autres termes, ce que je veux dire effectivement par une telle affirmation. En même temps, je pense que nous avons raison d'employer de telles tournures elliptiques pour les besoins courants, sans risquer d'être accusé de mauvaise foi, même si nous savons que ce que nous voulons pleinement ou réellement signifier ne sera compris que par un auditeur qui ne soit pas seulement conscient qu'un « être » réel d'une chose quelconque qui peut être nommée ou appelée puisse être très sérieusement mis en question, mais qui soit aussi conscient que nous n'attribuons pas, en fait, un « être » permanent à quelque chose de composé ou de variable, sujette au changement et à la corruption. Un tel auditeur reconnaîtra que je ne « mens » pas, mais que je m'exprime seulement en « langage courant ordinaire » afin d'éviter une complication telle qu'elle tende à paralyser toute communication concernant les affaires de tous les jours. Il est vrai qu'un autre auditeur, qui admet que « Socrate » doit avoir été un être, pourrait supposer que je suis d'accord avec lui, mais il est plus vraisemblable qu'il n'envisagera pas le sens profond. En de pareils contextes, tout ce que l'on demande, c'est une communication du

les symboles verbaux sont une espèce plutôt que le genre du langage, et que les connotations des choses peuvent être aussi bien (ou parfois même, mieux) communiquées par des symboles visuels. La sémantique, bien que désormais restreinte à l'étude des significations des mots, est en réalité l'étude de leur iconographie, et c'est en principe la même chose que l'étude des intentions des symboles visuels.

2. Bertrand Russell, « Logical Atomism », dans *Contemporary British Philosophy*, Première Série, cité et commenté par Wilbur Marshall Urban dans *Language and Reality*, pp. 285 *sq.*

sens empirique ou immédiat, et l'on peut supposer que l'auditeur s'intéresse à l'homme « Socrate », et souhaite seulement savoir à quelle sorte d'homme il a affaire ; c'est seulement s'il pose la question des implications de mes paroles qu'il sera nécessaire pour moi de les lui interpréter.

Avant d'aller plus loin, je dois demander : Que peut dire Bertrand Russell par sa personnification du langage ? Assurément, c'est seulement des êtres humains qui peuvent avoir « des tendances à supposer » quoi que ce soit. Si la proposition « Socrate est vieux » implique que « Socrate est », ce doit être la supposition humaine qui a déterminé la forme de l'expression, et non pas le langage lui-même qui nous conduit à supposer que Socrate est simplement. Le langage ne peut jamais être mal compris : ce sont les êtres humains qui peuvent mal se comprendre les uns les autres, ce qui arrive lorsque ce qui est énoncé est en fait un simple bruit, ou semble être un simple bruit parce que l'auditeur entend mais ne comprend pas. Il n'est pas douteux qu'il a été admis plus ou moins généralement que moi-même et les autres « sont » des êtres permanents, et c'est cette *suppositio* qui seule peut expliquer un univers du discours où il est à la fois signifié et compris que Socrate est. Nous devons être, en même temps, très attentifs à ne pas confondre ce personnalisme[3] avec l'animisme métaphysique qui réfère les actes des soi-disant êtres à la présence en eux d'une Puissance qui les meut – *questi nei cor mortali è permotore* –, la Puissance pénétrante d'un autre qu'« eux-mêmes », et sans laquelle ils ne pourraient pas plus « marcher » qu'une machine quelconque sans « source d'énergie ». Dans cet univers du discours, « Socrate est vieux » n'impliquera pas que Socrate est, mais bien plutôt qu'« il » n'est pas.

Ainsi, la signification des mots « Socrate est vieux » dépendra

3. Par « personnalisme » (*οἴησις* chez Philon, l'*ahamkâra* indienne), je veux dire une identification de la *persona* (le masque), la personnalité ou personnification, avec la Personne elle-même de tout agent : en d'autres termes, une confusion du déguisement et de l'acteur.

pour une part de l'univers du discours où ils sont énoncés. Pour le philosophe au sens traditionnel, ils ne voudront pas dire que Socrate « est ». Car ce n'est pas une découverte nouvelle du positivisme moderne que *je* « est simplement un nom pour une série d'événements atomiques », car ceci est une doctrine traditionnelle, inhérente à la Philosophia Perennis, et immémoriale. Selon les dires de Platon : « Bien qu'un homme soit dit "lui-même", il n'est pourtant jamais tel qu'il conserve en "lui-même" les mêmes caractéristiques, car il devient constamment un homme nouveau... non seulement en son corps mais aussi en son âme, aucune de ses dispositions morales (τὰ ἤθη), de ses opinions, désirs, joies, peines ou craintes ne demeurant les mêmes en chacun (ἑκάστῳ)... nous ne sommes non plus jamais les mêmes en ce qui concerne le contenu de notre connaissance » (*Banquet* 207DE-208A), et il dit également : « il appartient par nature à tout ce qui est composé (σύνθετος) de souffrir une dissolution correspondante », et c'est seulement à un être véritable et immuable qu'il appartient d'être et de rester lui-même, en sorte que les choses qui sont nommées, telles que hommes, chevaux, vêtements, bien que leur attribution d'un nom semble supposer qu'elles « sont », ne sont pas réellement des essences et ne sont jamais les mêmes ; ceci s'applique à tout ce qui est perceptible par les sens, et c'est seulement à propos des substances invisibles et simples que l'on peut dire à proprement parler qu'elles « sont » (*Phédon* 78C-79A). De même pour Plutarque : « Nul ne demeure une personne, ni est une personne... et s'il n'est pas la même personne, il n'a aucun être permanent mais change sa propre nature même lorsqu'en lui une personnalité succède à une autre. Par ignorance de la vérité (τὸ ὄν, ce qui "est"), nos sens nous trompent en disant que ce qui paraît être, est » (*Moralia* 392DE, cf. Philon, *De cherubim* 113 *sq.*). Et ainsi « l'âme, difficile à satisfaire, ne peut reposer son intelligence sur rien qui ait un nom... Nous devons avoir des symboles (*gelîchnüsse*)... [mais] l'intelligence que nous en avons est totalement différente de la chose telle qu'elle est en elle-même et telle qu'elle est en Dieu... J'ai toujours devant mon esprit

le petit mot *quasi*, "comme" ; les écoliers l'appellent un "adjectif" (*bîwort*) » (Maître Eckhart, éd. Pfeiffer, pp. 552, 331-332, 271). Le langage, en fait (si « scientifique » soit-il), est essentiellement conditionné par la « philosophie du "comme si" », ce qui est négligé seulement par les fondamentalistes et une majorité de savants pour qui toute communication a uniquement trait à des faits positifs, le « pain seulement » de la conversation[4].

C'est avec logique qu'il a été soutenu en Inde que notre vrai Soi peut être seulement décrit en niant toutes qualités (relations) prédicables. Cette *via remotionis*, représentée par le *neti neti*[5] des Upanishads et par l'axiome selon lequel la naissance et la mort sont d'inséparables corrélatifs, est développée avec force par le Bouddhisme, où nous trouvons répétée une analyse de la « personnalité » (*atta-bhâva*) selon les termes de ses cinq composants psycho-physiques, à chacun desquels, en raison de son impermanence (*anicca*), s'appliquent les mots « ceci n'est pas mon Soi » (*na me so attâ*) (*Nikâyas*, *passim*), et l'on insiste sur le fait que « tout ce qui est né, est venu à l'être (*bhûtam*), et est composé, cela est par nature une chose corruptible » (*paloka-dhamma*, D II, 118). Dès lors, quiconque comprend les choses « comme-devenues » (*yathâ-bhûtam*), c'est-à-dire selon la séquence naturelle des causes et des effets, ne demandera pas : Qu'est-ce que *j'*« étais », Qu'est-ce que *je* « suis » ou bien Qu'est-ce que *je* « serai » ? (S II, 26-27). Telle est la doctrine courante du *anattâ*, à savoir qu'il n'y a aucun « soi » pouvant être reconnu dans les composants de la personnalité, celle-ci n'étant rien

4. D'où le prétendu conflit entre la science et la religion ; cf. Coomaraswamy, « Gradation and Evolution : I », *Isis*, XXXV (1944), 15-16, et « Gradation and Evolution : II », *Isis*, XXXVIII (1947), 87-94.

Le « pain seulement » du discours suffit pour tous les « besoins pratiques » de notre monde moderne d'une « réalité appauvrie », mais n'est pas suffisant pour une expression ou une communication de l'ensemble de l'expérience humaine, dont une partie seulement est reconnue par la « science ».

5. C'est-à-dire, à tout ce qui peut être prédiqué du Soi, en tant qu'il est distingué de ses accidents, la réponse est « Non, non ». *Neti* est « non » entre guillemets.

d'autre qu'une chaîne de facteurs causalement déterminés. En même temps, l'adepte bouddhiste (Arhat), non moins que l'Eveillé qui est conscient que « "Je" ne suis aucunement quelqu'un quelque part » (A II, 177), « ni "brahmane", ni "prince", ni "fermier", ni quiconque du tout » (Sn 455), l'adepte bouddhiste, donc, est autorisé à dire « je » par convenance – tout comme un Bertrand Russell le pourrait –, même s'il sait qu' « il » n'est rien qu'une série d'événements ayant eu un point de départ dans le temps et devant avoir une fin ; le maître bouddhiste peut vraisemblablement être mal compris par un personnaliste ignorant, mais il n'a pas grand risque d'être mal compris à l'intérieur de la communauté de discours[6] à laquelle il appartient, celle de l'ordre monastique, ou même par un laïc instruit.

De même, en des contextes indien, islamique et chrétien, nous avons affaire à l'idée que Dieu seul *est* et que Lui seul peut dire « Je » ; ainsi, comme Maître Eckhart le dit, « *Ego*, le mot "je", n'est propre à personne sinon Dieu en son identité » (éd. Pfeiffer, p. 261), bien que, en vérité, « nous n'ayons aucun moyen pour envisager ce que Dieu est, mais plutôt comment il n'est pas » (Saint Thomas, *Som. théol.* I, 3, 1)[7]. En d'autres termes, cela est un point de vue

6. Communauté, ou univers, de discours : sanscrit *samdhâya-sambhâshâ*, *sâhitya* ou *samgha*, tous étymologiquement apparentés à syn-thèse. La nature d'un univers de discours est bien illustrée par une glose citée par Maître Eckhart (éd. Evans II, 65) : « Personne ne peut comprendre ou enseigner les écrits pauliniens à moins d'avoir le même esprit en lequel Paul parla ou écrivit », ou William Law, « Si vous voulez connaître les vérités de Jacob Behmen, vous devez vous tenir là où il s'est tenu ». Ceci a un important rapport avec le problème des traductions pour lesquelles la seule connaissance de la grammaire, si savante soit-elle, constitue une qualification inadéquate. Une traduction véritable est possible seulement lorsque le traducteur a lui-même déjà expérimenté (*erlebt*) quelque chose de ce que son auteur veut communiquer.

7. Cela revient à dire que c'est seulement le *comment* des phénomènes qui peut être décrit, car leur *quoi* nous échappe. Tout langage qui n'est pas seulement indicatif doit être métaphysique ou symbolique, ou bien, sinon, doit recourir à des négations. Je pense comme le Professeur Urban que tout ce qui ne peut être exprimé littéralement n'est pas irréel pour autant mais simplement ni vrai ni faux, car aucun terme comme jeune ou

qui a été admis presque universellement, et l'on peut ainsi dire que c'est seulement pour l'« homme de la rue » moderne et inculte que la proposition « Socrate est vieux » impliquera effectivement que « Socrate est ». A quiconque qui aura été instruit, il apparaîtra au contraire que la proposition refuse un être à « Socrate », car il sera conscient que tout ce qui est maintenant vieux doit avoir été jeune et sera plus vieux, et que dans notre expérience, exclusivement concernée par le passé et le futur, il n'y aucun « maintenant » où nous puissions le fixer, et dire qu'il *est* ceci ou cela. Cet homme, Socrate, ne saurait être trouvé nulle part.

Nous avons vu qu'il y a une ambiguïté de signification dans l'énoncé du prédicat qui peut être différemment compris d'un côté par un personnaliste et de l'autre par un positiviste ou par tout philosophe traditionnel[8]. Jusqu'ici je suis du même avis que le Professeur Urban, mais je ne puis être d'accord avec son analyse de l'ambiguïté[9]. Il dit que Socrate n'est pas un être permanent au sens

vieux, bon au mauvais, ne peut communiquer son essence, les termes relatifs étant seulement les noms de leurs modalités, et non pas *leurs* noms. Ainsi que le dit Nicolas de Cues, Dieu nous est caché par ces paires de contraires, et ceux-ci sont les « Rochers qui s'entrechoquent » de la grande Tradition, entre lesquels nul ne peut passer sans être amputé d'un appendice caractéristique, à savoir, cet homme extérieur, et ce « soi » contingent est, en réalité, son « don propitiatoire » [lit. « le pot-de-vin à Cerbère »].

8. Jusqu'ici – à savoir quant à la mutabilité et à l'irréalité qui s'ensuit, de tout ce qui peut être perçu, mesuré et nommé – le positivisme moderne et la philosophie traditionnelle sont d'accord : l'existence des « choses » est ce qu'elles font. Mais, tandis que pour le positiviste il n'y a aucune réalité quelle qu'elle soit, le réaliste, qui est aussi un nominaliste quant aux phénomènes, affirme la réalité de ce dont les choses qui peuvent être nommées sont les phénomènes, et emploie leurs noms comme des symboles adéquats sans lesquels aucun discours ne serait possible en ce qui concerne leur réalité. Le positivisme est une doctrine du « rien-de-plus » (*nâstika*, *natthika*) et, comme telle, selon le Professeur Urban, « éliminerait des zones entières du discours humain comme étant sans signification et inintelligibles », et il ajoute que l'adoption d'un tel point de vue peut être « un symptôme d'une culture décadente et un prélude à une barbarie scientifique et à un nihilisme culturel » ; cf. René Guénon, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, 1944, et Iredell Jenkins, « The Postulate of an Impoverished Reality », *Journal of Philosophy*, XXXIX (1942).

9. William Marshall Urban, *Language and Reality*, p. 286. Puisque je m'oppose à lui sur

pratique et physiologique du mot, mais qu'il en est un selon son propre aspect moral et politique. Mais, assurément, ce n'est pas seulement notre nature physique qui est changeante, mais aussi notre nature morale et politique ; l'âme n'est-elle pas sujette à la persuasion ? Dans la philosophie traditionnelle au moins, l'âme est tout autant que le corps une chose qui devient en fonction de la nourriture assimilée (cf. *Phèdre* 246C) ; τὰ ἤθη, comme le dit Platon, ne sont jamais constants chez l'individu, tandis que le Bouddhiste soutient qu'il est même plus dangereux d'identifier l'âme à notre Soi qu'au corps. « Socrate est vieux » ne peut pas signifier, en aucun univers supérieur du discours, que Socrate « est », mais, au contraire, cela est implicitement la négation qu'il « est ».

Ce sera seulement si nous prédiquons en « Socrate » une propriété authentiquement constante, un « absolu », que « est » impliquera une essence véritable. Dans ce cas, cependant, nous demanderons : Que voulons-nous dire *maintenant* par « Socrate » ? car nous ne pouvons faire référence à cet homme, Un-tel, sujet au vieillissement. Si nous disons que « Socrate est infaillible », alors nous sommes en train d'attribuer un être à « Socrate », car l'infaillibilité n'est pas un attribut impliquant le plus ou le moins mais, comme « perfection », est sans degré et par conséquent immuable. Cela sera encore plus évident, peut-être, si nous disons que « Socrate est immortel », car cela revient à dire « éternel, immortel, et absolument le même » (ὡσαύτως, *Phédon* 79D), et cela impliquera nécessairement que nous faisons référence à un « Socrate » qui ne serait jamais né. Les deux propositions sont comme « le νοῦς n'a jamais tort » d'Aristote (*De anima* III, 10, 433a).

La notion d'une infaillibilité attribuée à un individu nous offusque véritablement, car cette notion est illogique. En réalité, comme

cet unique point, j'aimerais dire que je suis en accord total sur presque tout le reste de son livre, et en particulier avec la conclusion qui dit que « l'idiome métaphysique de la Grande Tradition est le seul langage qui soit véritablement intelligible ».

cet homme, Socrate, le dit lui-même : « C'est la Vérité que vous ne pouvez contredire ; Socrate, vous pouvez aisément le faire » (*Banquet* 201C, cf. *Apologie* 23A). Dès lors, quand « Socrate » est-il infaillible ? Lorsque ce n'est pas lui-même qui parle, mais la « voix venant de l'Acropole » (*Timée* 70) ; la voix, c'est-à-dire, celle de Socrate et du *Daimon* immanent en tout homme, « qui n'a de souci que pour la vérité » et est « un parent très proche de moi, habitant dans la même maison que moi » (*Grand Hippias* 288D, 304D), en d'autres termes, la partie immortelle et divine de notre âme (*Timée* 73D, 90A) et notre Soi véritable (*Lois* 959AB), l'« Âme de l'âme » de Philon (*Heres* 55), le πνεῦμα de saint Paul en tant que distingué de la ψυχή (Heb. 4, 12), et le « Soi immortel du soi, et Guide » de l'Inde (MU VI, 7). Lorsque nous disons donc que Socrate est infaillible, « Socrate » n'est plus une étiquette pour l'homme qui fut jadis jeune et qui devient de plus en plus vieux, mais un symbole voulant signifier le Soi même de cet homme, le Soi de tous les hommes, lequel « ne devient jamais quelqu'un ». C'est la même chose lorsque nous parlons de l'infaillibilité du Pape, à savoir lorsqu'il parle en style d'oracle (*ex cathedra*), et la référence n'est pas à ce Pape-ci ou à ce Pape-là, Pie ou Grégoire, mais à l'Esprit Saint dont la *cathedra* est dans les cieux et qui enseigne depuis l'intérieur du cœur (Saint Augustin, *In ep. Joannis ad Parthos*). Qu'est-ce que le Pape en tant qu'homme peut bien *connaître* de la Vérité ? : il peut seulement croire, car « *omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto* » (Saint Ambroise sur I Cor. 12, 3). Le « Pape », en tant qu'« infaillible » est une fonction, non pas un nom, et, comme tel, un symbole mis pour un autre que « cet homme ». « Ce n'est pas moi, le moi que je suis, qui connaît ces choses, mais Dieu en moi » (Jacob Boehme).

Maintenant, si Bertrand Russell prétend que l'Esprit Saint n'existe pas [10], et que, par conséquent, mes propos sont dépourvus de signification, je donnerai mon accord à la première partie de la propo-

10. L'existence est nécessairement en termes d'espace et de temps, dont s'abstrait

sition, puisque Dieu est proprement dénommé rien, c'est-à-dire, aucune chose parmi d'autres, et on ne devra pas oublier, en fait, que, dans les propositions qui attribuent un être réel à leur sujet, la forme de l'attribution du prédicat est typiquement négative, la négation impliquant une absence de l'une ou de toutes ces qualités qui peuvent plus ou moins être. Je ne donnerai pas mon accord sur sa seconde partie, mais je dirai seulement que si mes propos sont sans signification pour lui, c'est parce que son univers du discours n'est pas identique au mien, car son univers du discours est seulement en rapport avec des choses qui ne sont jamais les mêmes[11]. Il vaudra la peine de noter ici qu'un Hindou, même dans la langue vernaculaire, ne dit pas « j'ai froid », mais « Le froid adhère à moi » (*ham ko thandâ lagtâ*). La *suppositio* est que moi, mon Soi, reste à être découvert par un processus de retrait de tous ces accidents qui voilent mon être et dont je dois é-chapper si je veux être authentiquement ce que je *suis*.

En résumé, il apparaît qu'il existe une ambiguïté réelle dans le

---

obligatoirement le langage du discours *méta*-physique qui est concerné par la nature d'une réalité selon un ici et un maintenant inétendus. Il a par conséquent constamment recours à des paradoxes ou des négations comme « un mouvement sans locomotion ». Mais simplement à cause de cette phraséologie énigmatique, nous ne devons pas oublier (à moins de vouloir jeter « le bébé avec l'eau du bain ») que, comme le dit le Professeur Urban (p. 708) : « ces idiotismes sont une expression d'authentiques expériences qui peuvent être communiquées, et qui sont confirmées ou authentifiées précisément par leurs processus de communication ». Lorsque nous disons, par exemple, que « mon esprit est ailleurs », notre référence est réellement à un mouvement sans locomotion et à une omniprésence possible. D'autre part, si, en regardant un excellent portrait, nous disons « c'est moi », nous énonçons littéralement un non-sens, exactement comme nous le faisons si nous disons que « Socrate *est* vieux ». Ce n'est pas seulement notre langage de tous les jours qui est littéralement intelligible, mais même le « langage » des mathématiques ne peut pas être expliqué en termes d'expérience, parce qu'il concerne seulement une fraction d'une expérience humaine, dont la partie la plus précieuse n'est précisément pas mesurable. Le langage de la métaphysique s'applique à l'ensemble du réel, car ses universaux ne sont pas ex- mais in-clusifs.

11. « Des choses qui ne sont jamais les mêmes », c'est, bien entendu, une tautologie. Telle est la nature des « choses ».

verbe « être » qui, en tant que mot français, peut signifier soit « devenir » soit « être »[12] : la signification qui doit être retenue dans une proposition donnée dépend de la qualité ou propriété attribuée au sujet de la proposition, car une qualité ou propriété variable implique un sujet variable et réciproquement. En allemand on pourrait distinguer *ist geworden* et *ist unfehlbar*, en grec *πρέσβυς ἐγένετο* de *ἐστίν ἀθανατός* ou en sanscrit *jîrno babhûva* de *amrito'sti*, les premières expressions impliquant des processus et les dernières de simples aspects d'un état d'être. Que l'anglais moderne (excepté dans l'expression rare « Woe worth ») n'ait pas conservé l'anglo-saxon *weorthan* (allemand *werden*, latin *vertere*, sanscrit *vrit*), cela correspond à une effective perte de puissance expressive. En de nombreux autres cas, dans l'« anglais courant ordinaire » d'aujourd'hui, certains mots ou phrases (ou, de la même manière, des symboles visuels ou gestuels)[13] ont perdu leurs sens premiers et ne

---

12. Voir la discussion à ce sujet de C. A. F. Rhys Davids dans *To Become or Not to Become* (Londres, 1937), à juste titre dédicacée aux « amis traducteurs ». À noter spécialement l'opposition présentée en A II, 37-39 où, en réponse à des questions, le Bouddha répond : « Non, je ne *deviendrai* pas un Dieu, un Gandharva ou un Yaksha » et conclut par « Je *suis* Bouddha ». Ce « je suis » correspond au « Tu es Cela » des Upanishads, où il est question de l'*être* absolu du Soi immanent et immortel, et où le verbe « être » s'impose, car ce serait un non-sens de supposer que ce qui est mortel puisse *devenir* immortel. Le « devenir » peut seulement avoir affaire au *processus* de remémoration et de réalisation de ce que nous sommes ou de qui nous sommes (*Γνῶθι σεαυτόν*), et non pas avec ce « quoi » même. Le livre de Rhys Davids est du plus haut intérêt en ce qui concerne les problèmes de traduction, mais il est tout à fait défectueux en raison de la phobie de l'auteur pour la notion d'un *être* absolu à laquelle il préfère celle d'un *progrès* sans fin.

13. Ce qui était originellement des rites, par exemple, survit seulement en tant que cérémonies, c'est-à-dire simplement selon leurs aspects utilitaires ou décoratifs. Ceci s'applique à tous les arts, dont les techniques elles-mêmes, par exemple dans la sculpture ou le tissage, sont par nature symboliques. Dans la sculpture, par exemple, on peut ou bien mettre une forme sur de l'argile (*via affirmativa*), ou bien révéler une forme dans le bois ou la pierre (plus on enlève, plus on approche de la source sans forme où sont contenues les formes), et ceci est la métaphysique de l'incongruité qu'il y a à modeler dans de l'argile une forme destinée à être reproduite non pas dans le métal, mais dans la pierre. Dans le tissage, les fils de la chaîne sont les « rayons » du Soleil Intelligible (dans les métiers à tisser primitifs, ces fils sont encore issus d'un seul point), et la trame est la Matière

conservent plus que des contenus indicatifs [14]. Dans la mesure où nous oublions que les mots « illustrer » et « argument » comportent les idées de « jeter une lumière sur » et de « clarifier », ou bien que *métier*, du point de vue étymologique, est *ministerium* [15], ou bien encore que le sens originel des mots tels que « nature » (originellement des choses, mais dénotant désormais un agrégat des choses elles-mêmes), « art » (maintenant utilisé pour signifier « œuvres d'art »), ou encore « inspiration » (maintenant couramment utilisé pour signifier un « stimulant extérieur »), que leurs sens originels,

Première du « tissu » cosmique. Quand ces choses eurent été complètement oubliées, en un monde d'une « réalité appauvrie », alors le travail, qui satisfaisait originellement les besoins du corps et de l'âme tout à la fois, devient une tâche mécanique, ou bien un passe-temps.

14. Lorsque la « vertu » a quitté le mot, cela n'est pas seulement un fait sémantique, mais une indication qu'une vertu similaire a quitté l'activité à laquelle le mot se réfère directement. Il est très souvent nécessaire d'utiliser, dans le discours métaphysique, des mots courants selon leur sens archaïque ou obsolète, c'est-à-dire de manière plus exacte que dans le discours éculé du commerce ou le discours sentimental de la politique. « Chaque terme qui devient un slogan vide par suite de la mode ou de la répétition, est né à une certaine époque d'un concept défini, et sa signification doit être interprétée de ce point de vue » (Paul Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York, 1943, p. 286), et ce qui est vrai pour les symboles verbaux l'est également pour les symboles visuels, lesquels eurent toujours leurs raisons bien avant de devenir de simples « formes d'art ».

15. C'est en partie parce que nous ne nous rendons plus compte (nous ne vérifions plus) qu'une vocation, ou un métier (= *manière* de vivre, sanscrit *âcârya*) est à proprement parler un ministère (aux deux sens du mot, politique et sacerdotal) que nous ne pouvons « comprendre » un système de castes, c'est-à-dire que nous ne pouvons imaginer ce à quoi pouvait bien ressembler un ordre social où coïncident les notions d'honneur et de fonction héréditaire. Tout perte semblable de l'aptitude à comprendre représente un rétrécissement de notre « monde », et, en fait, tout ce que nous ne pouvons pas comprendre, nous essayons de l'éliminer du monde, en général en « accusant le chien d'avoir la rage ». Notre façon de dire « non » à une chose est, cela est assez logique, de la dénommer *naught-y* [intraduisible directement en français : *naught* signifie « rien, zéro »]. Dans ce mot *naughty* (sanscrit *asat*, en ce sens), la *suppositio* est que *ens et bonum convertuntur*, et pareillement dans le cas de l'allemand *Unthat* (sanscrit *akritam*, en ce sens), littéralement « non-action » et, de là, « péché », le pécheur lui-même étant « non en acte » et, comme tel, selon saint Thomas d'Aquin, réellement non-existant. Si nous ignorons la *supposition*, les mots eux-mêmes n'ont guère plus qu'une valeur exclamative et presque aucune signification réelle.

donc, ont été effectivement matérialisés, ces expressions sont devenues des clichés ou des superstitions pour nous qui les utilisons seulement à des fins indicatives [16]. En fait, comme je l'ai dit ailleurs, « si l'on excluait de nos modes de pensée théologiques et métaphysiques tous ces symboles, images et théories qui nous sont venus de l'Âge de la Pierre, nos moyens de communication seraient presque totalement limités au domaine de l'observation empirique et aux prédictions statistiques (les lois scientifiques) qui s'appuient sur ces observations, et le monde aurait perdu toute sa signification » [17]. Les symboles originels, comme l'a dit un archéologue renommé, « sont ancrés dans ce qu'il y a de plus haut et non pas en ce qu'il y a de plus bas », et il a subsisté en eux « un équilibre polaire du physique et du métaphysique » (dénotation et implication, usage et signification), mais ils ont été « de plus en plus vidés au cours du chemin qui nous les a délivrés » [18].

Dans la mesure, en outre, où nous sommes « hyperspécialisés » et où nous ne nous comprenons pas les uns les autres, nous sommes des « idiots » – étymologiquement, des « individus singuliers », et *si* singuliers que nous sommes exclus de pans entiers de l'univers du discours normalement humain. Le savant et le théologien, le fabricant et le consommateur, le philosophe et la foule ne se comprennent plus les uns les autres, et nous évoquons le « mysté-

16. De la même manière, des phrases telles que « la meilleure partie de soi », « être soi-même », « revenir à soi », « auto-nomie » et « auto-contrôle » (c'est-à-dire du soi par le Soi, le *moi* par le *soi*) ne sont pas comprises (*erlebt*) si nous oublions la *suppositio*, tout aussi platonicienne que scolastique, islamique, indienne et chinoise, à savoir que *Duo sunt in homine*. C'est précisément lorsque nous n'avons pas véritablement compris les implications d'un terme tel que « autonomie » que nous sommes le plus susceptible d'en faire un fétiche. Les rationalistes ont souvent affirmé que la religion était « l'opium du peuple » ; quoi qu'il en soit, il est tout à fait certain que les mots d'ordre modernes de « race », « égalité », « démocratie » et surtout « progrès », sont les drogues du peuple et que celles-ci sont délibérément administrées comme telles par les politiciens et les publicitaires.

17. *Speculum*, XIX (1944), 123.

18. Walter Andrae, *Die ionische Säule : Bauform oder Symbol* (Berlin, 1933), p. 65.

rieux Orient » d'une manière qui eût été impossible au Moyen Âge. Il semble parfois que, plus nos moyens de communication sont perfectionnés et multipliés, moins nous sommes réellement capables de nous comprendre et que, plus notre connaissance diminue progressivement, plus il devient impossible de comprendre notre propre passé. Il serait difficile de concevoir une culture plus provinciale que ne l'est celle de l'homme moyennement cultivé d'aujourd'hui[19].

Notre discussion nous ramène ainsi au « miracle du langage »[20]. Les faits suivants appellent une explication, à savoir que nous puissions communiquer les uns avec les autres, que nous puissions faire des traductions à partir d'une autre langue, même ancienne, que la nôtre, et que l'univers du discours humain et non instinctif soit bien plus réellement universel qu'on le suppose souvent[21]. La

19. Il y eut un temps où toutes les civilisations étaient si semblables qu'un voyageur pouvait se sentir comme chez soi partout où il allait ; Platon était mieux compris par Philon et Plotin, Marsile Ficin et Peter Sterry qu'il ne peut l'être par un nominaliste moderne, si instruit soit-il, et « plus grande est l'ignorance des temps modernes, plus profondes deviennent les ténèbres du Moyen Âge ». Les découvertes archéologiques et les recherches anthropologiques n'ont pas fait grand chose pour élargir nos horizons, principalement parce que les yeux de notre compréhension ont été aveuglés par notre croyance au « progrès » (c'est-à-dire par l'application des concepts évolutionnistes à la culture) et par l'erreur sentimentaliste (qui attribue à l'homme primitif notre propre esthétisme).

20. Expression employée par le Professeur Urban. Cf.. également R. A. Wilson, *The Birth of Language* (Londres, 1937) et E. Dacqué, *Das verlorene Paradies* (Munich, 1938).

21. Les différentes cultures étant, comme le dit Alfred Jeremias, les dialectes d'un seul et unique langage spirituel. Ses idiotismes sont reconnaissables partout, dans le folklore comme dans les littératures classiques. Sans une connaissance de ces idiotismes, une histoire de la littérature est impossible, et sans elle nous ne pouvons pas faire la distinction entre les inventions d'un poète individuel et des formulations universelles, entre *le symbolisme qui cherche* et *le symbolisme qui sait*. Nous devons « distinguer au moins le symbole subjectif d'une association psychologique, et le symbole objectif d'une signification intellectuelle précise. Ce dernier suppose une connaissance de la doctrine de l'analogie » (Walter Shewring dans *Weekly Review* , 17 août 1944), que Philon appelle « les lois de l'allégorie ». Sans une connaissance de la signification des symboles verbaux ou visuels, une véritable histoire des idées est inconcevable.

communication suppose quelqu'un faisant la communication et quelqu'un la recevant ; si ce dernier comprend le premier, bien que ce soit selon son propre mode, ceci suppose l'existence de quelque chose qui soit en commun et *a priori* en ce qui concerne la communication particulière. « Je vous aime » sera dépourvu de signification si nous n'avons *aucune* idée antérieure de ce que veut dire « être aimé », et, en d'autres termes, une expérience (*Erlebnis*, sanscrit *anubhava*) a dû précéder la reconnaissance. Il est vrai que le contenu de « je vous aime » peut s'étager depuis le plus bas niveau du désir jusqu'au plus haut de l'identité, mais le langage est capable de véhiculer aussi des nuances de signification et, par exemple, lorsque Rûmî dit : « Qu'est-ce que l'amour ? Tu le sauras lorsque tu deviendras moi », il est clair qu'il ne parle pas de l'amour en tant que désir.

Mais la difficulté de se comprendre les uns les autres, ou bien de comprendre notre propre passé, est plus grande maintenant qu'elle ne l'a jamais été ; notre « science » a une connaissance de l'« amour » seulement en tant que réaction chimique, et la « quête de l'immortalité, l'effort des hommes et des femmes pour maîtriser la matière par l'esprit, est aujourd'hui la principale préoccupation intellectuelle des hommes et des femmes *en dehors* de la sphère de la "civilisation" »[22]. Notre univers du discours a depuis longtemps subi un processus de contraction, principalement par une élimination des valeurs qualitatives des symboles qui impliquaient autrefois en même temps des faits et des valeurs qualitatives, et c'est précisément cette dernière élimination des valeurs qualitatives de nos esprits qui nous empêche de comprendre les cultures normales où prédomine la notion de valeur. Nous pouvons seulement communiquer avec ce qui reste des civilisations traditionnelles sur le plan du *plus bas* dénominateur commun, pour lequel le vocabulaire de

22. K. N. Chadwick, *Poetry and Prophecy* (Cambridge, 1942), p. 94 (les italiques sont de moi). Pour la thèse générale de cet ouvrage, cf. Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher* (New York, 1927).

l'anglais « basique » suffira probablement. Il y a peu de choses ou même rien, dans une éducation américaine moderne, pour qualifier un homme dans le but de converser avec un paysan tibétain, sans parler d'un lettré : tout ce que nous *pouvons* faire ensemble, c'est de « manger, boire et s'amuser ».

Toutefois, le fait qu'une mutuelle compréhension soit *possible*, le fait que les expériences les plus dégagées de l'espace et du temps, pour autant qu'elles peuvent être rapportées par des symboles adéquats en un autre langage, puissent aussi être rapportées en tout autre langage, le fait qu'il ne saurait jamais y avoir de prétention valable à une quelconque propriété dans le domaine des idées, tous ces faits restent à être expliqués. Les excès de l'évolutionnisme sont passés, et la philosophie ne prétend plus qu'un langage non instinctif capable d'exprimer des idées ait pu être développé à partir des cris des animaux : il a un art de la parole, tandis que les cris des bébés et les cabrioles des agneaux ne sont pas un art, mais sont instinctifs.

Quelle est la « réciprocité des esprits » ou le « bien commun » rendant le « contact » possible ? Une sorte d'explication transcendantale, méta-empirique du « dénominateur commun » est inéluctable. Si une expérience commune peut être partagée par deux esprits « individuels », si tous les deux peuvent « reconnaître » le même objet ou la même idée, cela peut seulement vouloir dire que les esprits en question, par exemple ceux d'un chinois et d'un américain, ne sont pas si distincts l'un de l'autre, du point de vue individuel, qu'on pourrait le supposer d'après la distinction spatiale des corps chinois et américain, « en lesquels » nous les considérons comme œuvrant. Si la compréhension mutuelle a été seulement partielle, nous pouvons parler d'une similitude d'esprit, mais dans la mesure où subsiste une compréhension complète, la notion d'une sorte d'unanimité, ou *unité* d'esprit, s'impose à nous. En plus d'un sens l'esprit transcende l'espace et le temps. Une autre façon de présenter cela serait de dire que la vérité est universelle, et que

seules les mauvaises compréhensions des vérités, ou, ce qui revient au même, seules les non-vérités, sont spécifiques des individus.

Le mot « dénominateur » (dans l'expression « dénominateur commun ») est lui-même significatif, car le fait de nommer implique celui de comprendre, et la signification originelle du mot « dénominateur » est celle de « donneur de noms ». Parler d'un « dénominateur commun » revient alors tout autant à dire que c'est « Adam », l'Homme en nous, et non pas cet homme Un-tel qui reconnaît et qui comprend. Dans l'Ancien Testament il nous est dit qu'Adam a donné des noms aux animaux et il est bien évident que ces derniers ne se sont pas nommés eux-mêmes, ni ne l'ont fait depuis. L'attribution de noms dote les facteurs du spectacle qui se déroule d'une existence permanente dans notre monde mental, et notre expérience globale est dès lors celle « du nom *et* de l'apparence » (sanscrit, *nâma-rûpa*), et non pas seulement de la sensation. Le fait que les noms aient une signification permanente nous permet de comprendre non seulement nos contemporains, mais aussi ceux de nos ancêtres dont les mots ont été transmis oralement ou par écrit [23]. C'est la conséquence de ce que nos paroles, comme le dit le *Rig*

23. Comme l'a remarqué Floryan Znaniecki, « la période dorée de la philosophie grecque est ainsi caractérisée, en liaison avec ce problème, par le fait de supposer l'unité de la partie essentielle et conceptuelle des contenants et l'unité des significations rationnelles parfaites correspondant à cette partie et déterminées par elle, tandis que les significations individuelles variables des objets étaient supposées déterminées par la partie individuellement différentiée, non essentielle et sensitive des contenants » (*Cultural Reality*, Chicago, 1919, p. 88). Cela revient à dire que les significations sont objectives et intrinsèques pour ceux qui savent, mais subjectives et arbitraires pour ces penseurs « indépendants » qui construisent leurs propres philosophies. Tout mauvais usage des mots ou des symboles visuels reflète une ignorance de leurs significations, et est inutile pour les fins de la communication. Et ainsi, comme Platon pose la question : « Pourquoi avoir de l'estime pour les philosophes inférieurs ? » Que les mots aient une portée permanente, si évanescents soient leur énonciation et le support matériel sur lequel ils ont été enregistrés, cela est sous-jacent à la doctrine indienne, islamique ou chrétienne de l'« éternité des Ecritures », doctrine où la date de leur promulgation est, bien entendu, à distinguer de l'intemporalité du sens incorporé. Cela est un aspect de la doctrine ses idées immuables.

Véda, gardent les signatures (*lakshmîh*) des « dénominateurs » contemplatifs qui furent les premiers à marier la parole à l'esprit (*manasâ vâcam akrata*, RV X, 71, 2), sans quoi notre parler serait un pur babillage (ShB III, 2, 4, 11). De cette façon, comme le dit Jacob Boehme, c'est l'Esprit qui se manifeste et se révèle dans le son avec la voix, car entendre et comprendre sont deux choses différentes ; nous nous comprenons l'un l'autre lorsque les signatures et les images sont conçues en commun, et « par ceci nous connaissons que toutes les propriétés humaines procèdent de l'Un, qu'elles ont une seule racine et mère ; autrement, un homme ne pourrait pas en comprendre un autre dans le son... l'intérieur se manifeste dans le son du mot, car cela est la connaissance naturelle que l'esprit a de soi » (*Signatura rerum* I, 1-6).

En parlant d'un dénominateur commun comme base de toute compréhension mutuelle et comme possibilité d'argument ou de clarification, nous nous référons ainsi non pas au plus bas mais au *plus haut* dénominateur commun, et, en fait, non pas à « nous-mêmes » mais à notre Soi commun, le Soi de tous les êtres, la source omnisciente de la mémoire (MU VI, 7 ; CU VII, 26, 1), et le seul qui voit, entend, pense, parle et connaît en nous (BU III, 7, 23 et 8, 11). Le « dénominateur commun » est ce *qui intus corda docet* et *ex quo omne verum, a quocumque dicatur* procède, car une simple ressemblance de famille d'esprits, présumés distincts les uns des autres comme le sont les corps, ne suffit pas pour faire une unanimité. La possibilité d'un compréhension mutuelle présuppose une expérience commune, et bien plus qu'aucune intelligence ne pourrait jamais avoir expérimenté en une seule vie. En d'autres termes, le fait de la communication par le langage, la possibilité de ce que nous appelons « apprendre », présupposent le concept platonicien et indien de la Mémoire[24], c'est-à-dire qu'il y a en nous une partie

24. Voir mes « Recollection, Indian and Platonic », et « On the One and Only Transmigrant ».

qui est la meilleure, qui connaît déjà tout ce que nous semblons apprendre mais dont nous nous sommes seulement ressouvenus grâce au mot qui a été prononcé.

Les univers communs du discours correspondront à ces zones de cette connaissance latente dont les parties concernées sont déjà conscientes, et, dans ces circonstances, le discours peut être rapidement développé même lorsque le langage employé est très technique ou bien réduit à des termes presque algébriques ; un théologien et un autre théologien, un physicien et un autre physicien, par exemple, peuvent se comprendre alors qu'un profane qui les écouterait pourrait ne pas comprendre un mot de ce qui est dit, et pourrait de la sorte qualifier de baragouin le langage qui est pour lui « une langue étrangère ». Dans d'autres cas, comme typiquement celui du maître et de l'étudiant, le but est de *créer* un univers commun du discours en faisant que l'étudiant *se ressouvienne* d'une zone de connaissance qu'il possède seulement d'une manière potentielle et qu'il peut faire vivre seulement moyennant un effort ou bien avec l'assistance d'une « maïeutique » extérieure (ainsi que Socrate avait coutume de le présenter). Il serait théoriquement possible que tous les hommes se comprennent les uns les autres et soient capables de se faire comprendre par d'autres, mais, en réalité, je pense avoir montré qu'il était clair que c'était, selon moi, seulement au sens le plus superficiel du terme que les individus peuvent être considérés comme se comprenant les uns les autres, et c'est une observation presque triviale de remarquer que plus les hommes individuels sont nombreux, moins ils ont de choses en commun. Lorsque, dès lors, nous nous comprenons (ou nous nous aimons) vraiment les uns les autres, ce n'est pas tellement ces hommes, vous et moi, distingués par leurs « accidents », qui se comprennent (ou s'aiment) les uns les autres, mais c'est l'Homme en nous qui se comprend (ou s'aime) lui-même.

Le Professeur Urban (p. 84) affirme que « toute la merveille de la communication intelligible peut être *comprise* seulement sur la base de présuppositions d'ordre transcendantal ». Explicitement, toute-

fois, il ne veut pas dire par là qu'il réclame le statut de révélation divine pour la *Philosophia Perennis* ; cette philosophie traditionnelle, et le langage souverainement intelligible qui l'exprime, nonobstant qu'« il y a en elle ce qui est intemporel et, en principe, irréfutable », il les qualifie de produit de la pensée humaine (p. 728).

Il n'y a pas ici autant de divergence qu'il n'y paraît, d'autant que cela dépend de ce que nous voulons dire par « humain » et par « pensée ». Je pense que j'accorderai que celui qui comprend soit non pas l'homme sensitif extérieur qui entend le son, mais notre Homme Intérieur, intellectuel, et je pourrai seulement ne pas accorder que cet Homme Intérieur soit la Personne d'une déité immanente dont le trône serait au ciel. Il n'est pas nécessaire de disputer avec lui s'il réplique que le royaume des cieux est à l'intérieur de vous, mais j'ajouterai seulement, à l'intérieur *et* à l'extérieur.

Ce qui est important pour l'étudiant de l'histoire du langage et pour l'exégète de la littérature, c'est sa proposition selon laquelle les implications du langage sont métaphysiques, ce qui signifie que les formes des mots, tout comme l'iconographie des autres arts traditionnels, n'ont pas été déterminées arbitrairement mais « bien trouvées » plutôt que « bien faites ». Si cela est vrai, cela a dû l'être dès le commencement.

Nous pouvons, dès lors, demander : Par quels hommes, parmi ceux de la communauté primitive apprenant à parler intelligiblement, les symboles adéquats furent-ils « trouvés » ? Le Rig Véda (X, 71, 1 ; cf. AV VII, 1, 1) les comparent à des hommes qui vannent le blé, et les appellent des « contemplatifs » (*dhîrâh*, traduit parfois plus librement par « sages »). En d'autres termes, les « héros de la culture » prophétique ou les « sorciers » par qui les autres arts en général furent donnés aux hommes, « virent » en même temps leurs utiles inventions et la signification de ces inventions. On ne peut pas concevoir que des hommes inventèrent des roues et ensuite leur attribuèrent des significations, pas plus qu'ils n'inventèrent des rituels et ensuite en déduisirent les mythes dont les rituels sont la mise en œuvre. Cela revient à dire que, dans tout art créatif,

le contenu (*forma*, idée) et l'aspect, l'intuition et l'expression, la théorie et la pratique, sont inséparables, et que, s'il en va autrement dans une simple travail, comme celui d'un galérien ou d'un manœuvre, cela veut simplement dire que la théorie a été oubliée par le travailleur. Et tout comme une industrie sans art, comme celle que connaissent seulement les hommes « civilisés », est une brutalité, de même le sont les matérialisations modernes des significations des mots et la réduction des symboles visuels (dont les références originelles étaient à la fois physiques et métaphysiques) au niveau des formes d'art devant être appréciées seulement comme des surfaces esthétiques et dépourvues en outre de toute signification. Ce qui est symptomatique d'une déviation d'avec la nature humaine dont les langages constituent une fonction naturelle. Ce n'est pas sans bonnes raisons que Platon et Mencius ont tous deux soutenu que le mauvais usage des mots est le signe extérieur d'une maladie de l'âme.

Si vraiment les implications du langage sont métaphysiques, les traces doivent en apparaître dans le langage lui-même. Il y a, en effet, de nombreuses langues, notamment celles ayant une qualité hiératique, comme le grec et le sanscrit, qui semblent avoir été faites expressément en vue d'une expression claire d'idées métaphysiques, et même les expressions de l'« anglais courant ordinaire » ne peuvent être bien comprises en dehors de leurs présuppositions métaphysiques, comme, par exemple, notre mot « *naught-y* », et le sanscrit *asat* pris selon ce sens, qui impliquent l'idée *ens et bonum convertuntur*. Il n'est pas du tout si sûr que l'homme primitif, le créateur du langage, n'ait pas vécu davantage par ses idées que par des faits ; en tout cas, c'est par une application de son mythe aux faits qu'il espérait les « dominer », et il ne saurait y avoir aucun doute qu'il considérait les noms comme des évocations des choses nommées. Un exemple intéressant du penchant métaphysique inhérent au langage lui-même peut être donné dans le fait que, dans de nombreux lexiques parmi les plus anciens (et avec des survivances, dans les langues modernes, où, cependant, la tendance est de donner un

sens exclusivement bon ou mauvais à des mots tels que « récompense » qui sont proprement neutres à cet égard) une seule racine incorpore très souvent des sens opposés, comme, par exemple, en égyptien, le signe « fort-faible » qui doit être qualifié par des déterminants si l'on veut savoir ce qui est signifié, tandis qu'en sanscrit le même mot peut signifier soit zéro soit plein. On en déduit que le mouvement de la logique primitive n'est pas de nature abstractive à partir d'une multiplicité observée, mais bien déductive à partir d'une unité axiomatique[25].

Et encore, les dialectes scientifiques et prolétariens modernes tendent à restreindre les sens des mots à leurs puissances purement significatives tandis que les langages plus expressifs (que nous appelons seulement plus pittoresques) peuvent employer les termes les plus courants avec une signification extraordinaire, comme, par exemple, une grande partie du langage technique de la théologie qui s'appuie sur les arts. De fait, c'est seulement lorsqu'est préservé l'équilibre du physique et du métaphysique dans le langage, que l'homme intégral, qui ne vit pas « seulement de pain », peut communiquer plus d'une fraction de son expérience. Nous pouvons dire encore qu'une femme a « essayé de pêcher » [*angled for*] un homme

25. Au sujet des racines verbales ayant des significations contraires, voir Carl Abel, *Über den Gegensinn der Urworte* (Leipzig, 1884) (également dans son *Sprachwissenschaftlichen Abhandlungen*, Leipzig, 1885) ; B. Heimann, « Deutung und Bedeutung indischer Terminologie », *XIX Congr. Internaz. di Orientalisti* ; « Plurality, Polarity and Unity in Hindu Thought », BSOS, IX, 1015-1021 ; « The Polarity of the Indefinite », JISOA, V (1937), 91-96 ; M. Fowler, « Polarity in the Rig-veda », *Review of Religion*, VII (1943), 115-123. Ainsi que le dit saint Thomas d'Aquin, « tout ce qui est composé de contraires est nécessairement corruptible », mais « les principes des contraires ne sont pas eux-mêmes contraires », « notre connaissance de contraires est une connaissance unique », et « par conséquent notre Soi intellectuel [*intellectivum principium*] doit être incorruptible » (*Som. théol.* I, 14, 8 ; I, 75, 6 et I, 80, 1). D'où l'idée du Mur du Paradis qui est fait de contraires (Nicolas de Cues, *De visione Dei* IX), celle d'une libération des paires d'opposés (*Bhagavad Gîtâ*), et les symboles (verbaux et visuels) universels des Symplegades, ou des Mâchoires de la Mort entre lesquelles doit passer le voyageur se rendant dans le monde de l'immortalité.

et le « prend à l'hameçon » [*hooks*], mais c'est pour nous seulement une métaphore plutôt cynique. Nous avons oublié que chaque technique avait jadis une signification spirituelle, comme nous pouvons voir si nous considérons dans ce cas le propos de Maître Eckhart « car l'amour est semblable à l'hameçon du pêcheur », et nous nous rendons compte qu'il utilise ici non pas une simple image mais l'idiotisme d'une tradition que l'on peut reconnaître aussi bien chez Marsile Ficin, dans les Évangiles (« pêcheurs d'hommes », Matt. 4, 19, Marc I, 17 et Luc 5, 10) et dans les propos de Hâfiz ; « Comme un poisson dans la mer regarde-moi nager jusqu'à ce qu'Il me sauve avec Son hameçon ». Ceci sera d'autant plus manifeste si nous songeons que « nager dans la mer » a aussi une signification technique, et que, dans ce langage, la « ligne » du pêcheur est mise pour le « fil de l'esprit » ou la chaîne sur laquelle toutes choses sont enfilées, et par laquelle la Déité solaire « tire » toutes choses à elle, concept que l'on peut retrouver dans la littérature occidentale (sans parler de Babylone, de l'Islam, de l'Inde et de la Chine) depuis Homère jusqu'à Blake[26]. De la même manière, le chrétien peut parler de l'âme comme suivant la « piste » de sa proie, le Christ, et, en disant cela, il utilise l'idiotisme de la chasse que Platon emploie lorsqu'il parle d'être « sur la trace de la vérité », et qui est sous-jacent au sanscrit *mârga*, « voie » (selon le sens le plus élevé), qui vient de *mrig*, « suivre à la trace ». Une autre illustration : nos mots [anglais] « *beam* » (poutre en bois, en allemand *Baum*, arbre) et « *beam* » (rayon de lumière) sont identiques du point de vue étymologique, tandis que le *rukkha*, arbre, est un dérivé de *ruc*, briller, et est apparenté à *lux*, lumière, tout comme *lux* lui-même l'est à *lucus*, bosquet, et l'on comprendra qu'il y a ici des implications qui resurgissent dans le Buisson Ardent, *Rubus Igneus*. Les études linguistiques ont été souvent effectuées à des fins ethnologiques et, par exemple, on a déduit

26. La plupart des références correspondantes se trouvent dans Coomaraswamy, « The Iconography of Dürer's "Knots" and Leonardo's "Concatenation" », 1944.

des vocabulaires existants qu'un peuple ayant parlé une langue proto-indo-aryenne avait pu exister là où pousse le bouleau. Mais au travers d'une recherche portant sur les iconographies des mots nous pouvons aller beaucoup plus loin que cela et découvrir leur contenu le plus profond et, en général, le plus ancien, car les mots et les phrases constituent une clé non seulement pour la culture matérielle mais aussi pour le point de vue et la façon de penser du peuple qui les a inventés. Nous devons aussi nous rappeler que les mots eux-mêmes sont seulement les images des choses et des actes, et que ce sont ces derniers qui sont les véritables supports des connotations communiquées par les mots, de sorte que, lorsque nous ne pouvons plus trouver des mots tels que « arbre de vie » dans une culture pré-littéraire mais que nous les retrouvons dans l'art préhistorique, ou bien qu'elle « subsiste » dans un art populaire avec seulement des représentations visuelles, celles-ci sont tout aussi valables que le mot écrit l'aurait été, et nous pouvons traduire correctement le symbole visuel par « nos mots à nous ». Comme le dit Edmond Pottier « à l'origine toute représentation graphique répond à une pensée concrète et précise : c'est véritablement une écriture », nous ne devons jamais oublier que l'histoire de la littérature commence bien longtemps avant qu'il y eût des lettres.

Notre propos est donc que nous refusons par avance toute réelle possibilité de compréhension de l'« histoire de la littérature » si nous n'arrivons pas à retrouver toute leur signification originelle en lisant les mots et les phrases qui subsistent (que nous sommes enclins à considérer comme des fantaisies ou des inventions de certains poètes, mais qui sont en réalité bien plus que le « tréfonds d'un homme »). Comme je le sens personnellement, notre enseignement de l'histoire littéraire est une farce, parce que nous ne savons pas « ce dont il s'agit » et que nous traitons les figures universelles de pensée comme si elles étaient seulement des figures de rhétorique qui auraient été inventées, en sorte que si l'anglais rigoureux est une langue morte pour la plupart de notre prolétariat « lettré », il se peut que ce soit à cause de, autant que malgré leur « savoir lire ».

Dans le cas présent, je dis que rien sinon une certaine familiarité avec le langage suprêmement intelligible de la philosophie traditionnelle, dont les diverses cultures sont les dialectes, ne rendra clair que, dans les phrases telles que celles que nous avons examinées plus haut, la signification de la copule « est » dépend entièrement de ce qui est prédiqué du sujet : il y a un Socrate qui vieillit, et un autre Soi de Socrate qui est immortel, un qui devient et un autre qui est. Pour paraphraser Sophocle (*Œdipe Roi*, 870), « Un Dieu en lui est grand, *il* ne vieillit pas ». « Comme il est en lui-même », Socrate est un phénomène, une apparence. « Comme il est en Dieu », il est une essence. À l'intérieur de ces deux phrases, « est » a des significations différentes : dans le premier cas, celle de « devenir », dans le second, celle d'« être ».

5

Mahâ Purusha : « Suprême Identité »

Une confrontation des textes permet d'établir rapidement que le mot *purusha*, dont la dérivation est incertaine quoique probablement à partir de *pri*, « remplir », (cf. *puru*, « nombreux »), est convenablement traduit par « personne », et qu'il y correspond bien. En AÂ II, 2, 2-3, « Plus clairement on connaît l'Essence (*âtman*), plus on est pleinement dans l'être ». La conscience de l'Essence manque aux minéraux, mais elle est perçue dans les plantes et dans les arbres, et elle est plus évidente dans les choses animées (*prânabhrit*), et « bien qu'il en soit certains en qui aucune intelligence ne soit apparente, [cela est] très évident en une "personne" (*purusha*). Car étant une "personne" des plus dotées d'entendement (*prajnâ*), il parle de ce qui a été discriminé (*vijnâta*), il perçoit des distinctions (*vijnâtam pashyati*), il comprend (*veda*) le futur, il comprend ce qui est et ce qui n'est pas du monde (*lokâlokau*) [1], et il est si doué qu'il recherche l'immortel par le mortel [2]. Mais pour les simples animaux

1. De ce monde et au-dessus de ce monde, c'est-à-dire, ce qui est dans le temps et dans l'espace, et ce qui est hors du temps et de l'espace.

2. C'est-à-dire, il voit les choses contingentes de manière éternelle, pour lui le monde

divers (*pashu*)[3], ils ont une intelligence estimative (*abhivijnâna*) en fonction simplement de la faim et de la soif, ils ne disent pas ce qui a été discriminé... Leur devenir est seulement jusqu'ici, ils ont un être (*sambhavâh* = *habent esse*) seulement dans la mesure de leur entendement (*yathâ prajnam hi*). La "personne" ainsi définie (*sa esha purusha*) est la mer, et transcende l'univers tout entier (*sarvam lokam ati*)[4] ».

L'emploi du mot « personne » au sens qui est propre à *purusha*, comme ci-dessus, peut être mentionné chez Boèce, *Contra Eutychen* II, « Il n'y a pas de personne d'un cheval, d'un bœuf ou de tout autre animal qui, muet et sans raison, vit une vie des sens seulement, mais nous disons qu'il y a une personne d'un homme, de Dieu ou d'un Ange », tout comme selon sa définition mieux connue, *ibid.* III, « La Personne est une substance individuelle ayant une nature rationnelle », et en saint Thomas, *Som. théol.* I, 39, 1c où la Personne est définie comme se rapportant à l'Essence divine lorsqu'on la considère en tant que sujet, c'est-à-dire « concrètement » et en relation avec le monde en tant qu'objet. Saint Thomas a aussi écrit, *Som. théol.* I, 29, 3 et *ad* 2, « La Personne signifie ce qui est le plus parfait en toute nature, – c'est-à-dire, un individu subsistant ayant

est une théophanie et il peut employer la *via analogica*, et peut suivre le *vestigium pedis*, *padam na gorapagûlham*, RV IV, 5, 3.

3. *Pashu*, au même sens que « un être humain qui ne vaut pas mieux qu'un animal », se trouve en BU I, 4, 10, où celui qui vénère un ange autrement que comme sa propre Essence (*âtman*) est appelé « simple animal », et en *Siddhântamuktâvalî*, verset XXXVI, où l'auteur désigne de la même façon comme de « simples animaux » ceux qui s'abstiennent de l'Essence qui est la fin dernière de l'homme (*purushârtha*). La distinction de *purusha* d'avec *pashûn* (plur.) est analogue à celle de l'« homme proprement dit », *Mensch* en allemand, d'avec « le troupeau ».

4. *Ati*, en tant que signifiant la transcendance, sera étudié plus loin. La « mer » est celle de la possibilité infinie, cf. RV X, 5, 1 *ekah samudro dharuno râyinâm* (Agni), VIII, 41, 8 *samudro apicyah* (Varuna), et, pour ce qui est de l'idée, saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa* I, « "*Celui qui est*" (= *asti* en KU VI, 12) est le premier de tous les noms donnés à Dieu, car, comme il les comprend tous en lui, il contient l'existence elle-même comme une mer de substance, infinie et indéterminée ».

une nature rationnelle. D'où... pour autant que son Essence contient toute perfection, ce nom de "personne" est convenablement attribué à Dieu, non pas, cependant, comme il est appliqué aux créatures, mais selon une manière des plus excellentes... la dignité de la nature divine surpasse toute autre dignité, et, de la sorte, le nom de "personne" appartient suréminemment à Dieu ».

Il est bien clair, ainsi, que les mots *purusha* et « personne » sont des synonymes aussi proches que possible quant à leur référence. Dans le dernier passage, « des plus excellents » et « suréminemment » correspondent exactement à la désignation de *Mahâ Purusha*, « Grande Personne », en AÂ III, 2, 3, qui distingue quatre *purushas* comme suit : (1) le corporel (*sharîra-*), qui est l'« essence incorporée » (*dehika âtmâ*) et dont le principe (*rasa*) est l'« Essence qui comprend » (*prajnâtmâ*) ; (2) l'agrégat des syllabes dont le principe est « A » (cf. II, 3, 6, « A est le Mot tout entier ») ; (3) ce par quoi l'on comprend (*veda*) les Quatre Védas, et ce dont le principe est le prêtre brahmane en tant que rempli de la puissance spirituelle (*brahman*) ; et (4) le *Mahâ Purusha*, l'Année (*samvatsara*), qui « distingue certaines choses et en unifie d'autres[5]. Et qu'il soit connu que l'Essence incorporelle qui comprend, et le Soleil sont une seule et même chose, et ainsi il arrive que le Soleil soit présent en chaque "personne" (*purusham purusham pratyâditya*) »[6]. L'*Aitareya Âryanaka* poursuit et cite RV I, 115, 1, « La face brillante des Anges s'est levée (*ud agât*), l'œil de Mitra, Varuna et Agni. Cela a rempli (*âprâ*,

5. C'est-à-dire, apporte la vie à certains et la mort à d'autres, et est ainsi l'auteur de l'être de tous les êtres, cf. X, 121, 2 (Hiranyagarbha, Prajâpati) *yasya châyâ amritam, yasya mrityuh*, « Dont l'obombrement est de la vie, et pareillement de la mort ».

6. L'identification de la « personne dans le cœur » avec la « Personne Dorée dans le Soleil » est, bien entendu, une doctrine fondamentale dans les Upanishads, par ex., MU VI, 1, « Il donne doublement naissance à Lui-même, en tant que souffle de vie (*prâna*) ici, et, là-haut, en tant qu'Âditya... Là-haut Âditya est en vérité l'Essence-externe (*bahir-âtmâ*), et le souffle de vie l'Essence-interne (*antar-âtmâ*) ». La forme *pratyâditya* dans l'*Aitareya Âranyaka* correspond à *pratyagâtman*, *passim*. *Pratyagâtman* est presque littéralement « hypostase », *âtman* n'est jamais « corps ».

de la rac. *pri*) le Ciel, la Terre et l'Espace Intermédiaire. Le Soleil est l'Essence (*âtman*) de tout ce qui est immobile ou mobile (*jagatah tasthushah*) ».

Ceci correspond, de toute évidence et mot pour mot, à RV X, 90, 4 où « Avec trois quarts le *Purusha* vint en-haut (*ûrdhva ud ait*) [7]. Un quart de Lui devint périodique (*abhavat punah*) ici-bas [8]. De là Il a procédé universellement (*vishvam vy akramat*) jusqu'à ce qu'il mange et ne mange pas (*sâshanâshane*) » [9].

---

7. Comme le note W. Norman Brown, « le verbe *ud i* est presque exclusivement un mot sûrya ».

8. C'est-à-dire en tant que Agni Vaishvânara, « Homme Universel », et/ou Soma, etc., qui comme le feu (ou l'eau) de vie des mondes accepte la mort (*nirritim â vivesha*, RV I, 164, 32), est sujet au vieillissement (*jujurvân*, II, 4, 5) et renaît sans cesse (*muhur... â bhûta, ibid.* ; *janman janman nihitah*, III, 1, 20 ; *bhûrijanmâ*, X, 5, 1 ; *jâyate punah... navo navo bhavati jayamâna*, X, 85, 18-19) ; ou bien, en tant que Soleil, le huitième Âditya, qu'Aditi « enfanta ici dans la vie et dans la mort répétitives » (*prajâyai mrityave punah*, X, 72, 9), cf. II, 5, 2, « Agni, le huitième en place ». De la même manière, Prajâpati est « stupéfié par la vieillesse » (*jîryyâ mûra*, PB XXV, 17, 3). Agni, Soma et Varuna « s'effondrent » (*cyavante* X, 124, 4), la jeunesse et la puissance de Cyavana sont perdues et doivent être rénovées (RV, *passim*). Les morts et les résurrections d'Agni sont à la fois quotidiennes et æviternelles. C'est par référence à la durée indéfinie de l'æviternité qu'Agni est couramment appelé « celui ne mourant pas parmi ceux qui meurent » (*amartyam marteshu*, VI, 1, 1, etc.), qu'il est dit octroyer aux Anges leur æviternité (*amritam, passim*). Il ne semble pas que le *Rig Véda* attribue quelque part une immortalité absolue à aucun aspect manifesté de la déité, mais plutôt suppose que « Dieu va et vient, Dieu passe » (Eckhart). Mais les expressions telles que *amritattva uttama*, I, 31, 1, peuvent se rapporter à ce que Shankara appelle « une immortalité absolue » (*âtyantika amritattva*) conçue comme un but que peuvent atteindre les hommes et les anges, et, en aucun cas, le *Rig Véda*, en insistant sur la doctrine de la résurrection, n'accepte un principe éternel qui soit sous-jacent à toutes ses manifestations formelles. Ce qui, par exemple, observe le passé et le futur en même temps, ne peut être considéré comme appartenant lui-même au passé ou au futur : Celui qui voit à travers le Soleil, n'est pas lui-même le Soleil.

9. En adoptant l'explication parfaitement intelligible de Sâyana pour *sa-ashana* et *an-ashana*, qui désignent respectivement « l'être intelligent, animé et engendré qui prend part à la nourriture » et « l'être sans mouvement et inintelligent, telle une montagne », en RV I, 115, 1. En considérant l'explication de Sâyana (Monier Williams donne aussi « ne mangeant pas » pour correspondre à *anashana*), je ne vois pas comment *sâshanânashane* a bien pu en venir à être traduit par « obscur ». Ce n'est pas à dire que Sâyana ait toujours

Le *Purushasûkta* affirme la transcendance du *Purusha* en des termes dont on peut trouver des parallèles étroits dans d'autres hymnes, aussi bien que dans les Brâhmanas et les Upanishads. Ce quart de Lui qui, comme nous l'avons vu, est la « Personne dans le Soleil », « est toutes existences » (*vishva bhûtâni*), « ce monde tout entier (*evam sarvam*) à la fois passé et à venir (*bhûtam yac ca bhavyam*) ». La dernière expression correspond à « ce qui a été fait et sera fait » (*kritâni yâ ca kritvâ*) en I, 25, 11 : ici, Varuna est décrit comme opérant *ab extra*, dans le Soleil, comme le montrent clairement les expressions « voyant-loin (*uru-cakshasa*) », « diffusant un vêtement doré, portant une robe étincelante (*vibhrid drâpim hiranyam... vasta nirnijam*) » [10], « mis sur le trône pour l'empire universel (*ni sasâda... samrajyâya*) », et, étant ainsi installé, *ibid.* 11 [11], « de là Celui qui connaît toutes les choses cachées (*vishvâ adbhutâ cikitvân*) [12] regarde ce qui a été fait et ce qui sera fait (*âbhi pashyati kritâni yâ ca kritvâ*) ». En X, 88, 13-14, cette « ancienne étoile, la vue de Yaksha, Agni Vaishvânara », est dite avoir « dépassé le Ciel et la Terre en puissance (*mahimnâ pari babhûva urvî*) », et est appelée « un Ange ici-bas et là au-delà (*uta avastât uta deva parastât*) ». Laissant de côté maints autres parallèles qui pourraient être cités, ceci nous ramène au *Purushasûkta* où, aux versets 2 et 3, nous avons « Grande comme la puissance (*mahimâ*) du Seigneur de l'Æviternité (*amritasya*

---

raison, mais il est toujours digne de considération, et ici la confrontation des textes prouve sans aucun doute qu'il a raison.

10. *Nirnija* veut dire « blanc lavé ». Cf. RV VIII, 41, 10, où Varuna, manifesté en tant que Soleil, est dit avoir « fait, par son opération, les noirs devenir des blancs étincelants (*shvetân adhi nirnijah cakre krishnân*) ».

11. Au verset 6, le duel *venantâ* implique Mitrâvaruna ; les appelant en effet l'« être solaire duel », *ven* étant typiquement un « mot solaire ».

12. *Adbhuta*, équivalent à *adrishta*, « invisible », comme en IV, 2, 12, où Agni est dit contempler à la fois ce qui est évident et ce qui est caché (*drishyân agne etân... pashye adbhutân*). *Adbhuta* est souvent rendu par « merveilleux », mais les choses passées et futures sont ici envisagées comme merveilleuses non pas parce qu'elles sont miraculeuses en elles-mêmes, mais parce qu'elles sont mystérieuses, inconnues et inaccessibles à l'observation.

îshânah, le Soleil) lorsqu'il se lève avec la nourriture (*annena-ati rohati*), plus [grande] encore (*jyâyash ca*) est la Personne », comme aussi aux versets 1 et 5, où il est dit qu'Il « transcende l'espace-de-dix-doigts (*aty atishthad dashangulam*) »[13], et qu'Il « surpasse la Terre (*aty aricyata... bhûmim*) », où, comme à l'ordinaire, « Terre » veut dire le « fondement » entier de l'existence. Le passage, cité ci-dessus, de AÂ II, 3, 3, où le *Purusha* transcende l'univers tout entier (*sarvam lokam-ati*), dépend évidemment des textes précédents, et il n'y a rien que les exposés des Upanishads, bien que plus détaillés, puissent ajouter à cela.

Il est nécessaire, à ce stade, de faire une digression afin de parler des deux façons différentes selon lesquelles on peut chercher à avoir une connaissance de la nature divine. Les Upanishads utilisent les deux façons, celles de la *via analogica* (la technique du symbolisme) et la *via remotionis* (la technique de l'abstraction), exactement de la même manière que dans le Christianisme, qui hérita des méthodes positives (καταφατιχή) et négative (ἀποφατιχή) du Néoplatonisme par l'intermédiaire du pseudo-Denys qui y a recours dans le *De divinis nominibus*. La méthode positive consiste en l'attribution à Dieu, d'une manière superlative et absolue, de toutes les perfections et beautés concevables dans les choses qui existent, et ces perfections absolues en Lui, bien que logiquement distinguables, sont considérées comme inexplicables en Lui et comme identiques à son Essence. Chacun de ces attributs constitue un « nom essentiel », et de tels noms essentiels sont aussi nombreux que l'on peut énumérer de perfections. Des exemples de cette méthode peuvent être cités avec la désignation de Dieu comme Lumière, Amour, Sagesse, Être, etc., et dans les Brâhmanas avec *sac-cid-ânanda*. D'autre part, la méthode négative arrive à la

13. *Dashângulam* a été très discuté. J'ajouterai ici seulement VI, 44, 24 *dashayantram utsam*, X, 51, 3 *dashantarushyât*, et PB XXV, 15, 1, « L'Année consiste en dizaines et dizaines », afin de suggérer que « dix » puisse se rapporter aux directions de l'espace.

définition de la nature divine par la voie de l'abstraction et par l'affirmation de la transcendance eu égard aux antithèses. De ce point de vue, la plus haute intelligence que nous pouvons avoir de Dieu est exprimée par la négation en Lui de chacun de ces attributs dont la notion provient des choses extérieures à Son unité sur-essentielle. Selon cette méthode, Dieu peut être évoqué comme Non-Être, Rien, ou Ténèbre, ou bien encore comme dans les Upanishads par la fameuse expression *neti, neti*, « Non, Non », ou encore comme Cela « d'où, ne Le trouvant pas, les mots reviennent, ainsi que l'intellect » (TU II, 4), et « où la haute fantaisie manque de force » (Dante, *Paradis*, XXXIII, 142). Eckhart suit cette méthode lorsqu'il dit que « Rien de vrai ne peut être dit de Dieu ». De semblables exemples pourraient être indéfiniment multipliés de toutes sortes de sources chrétiennes, soufis, hindoues, taoïstes et autres. Dans la métaphysique des Upanishads, non moins que dans la théologie chrétienne, « C'est la voie négative qui a la primauté sur l'autre, Dieu n'est pas un objet. Il est par-delà tout ce qui est, donc par-delà le connaissable, puisque la connaissance a l'être pour limite. À ce point de vue ṣuréminent, Dieu n'est pas seulement au-dessus d'affirmations et de négations contradictoires, mais sa nature supersubstantielle est enveloppée de ténèbres » (M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6e éd., Paris, 1934, p. 107). « Il ne sait pas ce qu'Il est Lui-même, parce qu'il n'est pas quelque chose... C'est pourquoi il est dit que Dieu est Essence, mais plus véridiquement qu'Il n'est pas Essence » (« *Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid... Essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est* »), Erigène, *De div. naturae*, II, 13 et I, 14 , ou, pour l'exprimer en termes indiens, « Le Brahman est appelé *âtman*, mais plus proprement *anâtmya* ». Ces réflexions nous préparent pour considérer la nature du *Purusha* de façon plus détaillée en accord avec la formulation des Védas et des Upanishads, qui peuvent paraître étranges seulement à ceux qui ne sont pas familiers avec la méthodologie de la théologie et de la métaphy-

sique universelles. Le point principal dont il importe de prendre conscience est que, si, en vérité, Sa nature transcende toutes les antithèses logiques, Il ne saurait être trouvé tel qu'Il est en Lui-même par le chercheur qui considère seulement Son être, c'est-à-dire, Sa « Face » ou Sa « Lumière », mais seulement par Celui-qui-comprend qui voit aussi Son « Dos » ou Sa « Ténèbre ». Il n'est pas seulement Amour et Vie, mais Il est aussi Crainte et Mort, la Personne (*purusha*) omniprésente (*vyâpaka*) et non-caractérisée (*alinga*), « en La connaissant, un homme est libéré et parvient à l'éternité (*amritatvam*) »[14].

La série similaire d'idées que l'on trouve en KU III, 10-13 fait l'interpolation du passage « au delà du sens il y a leurs valeurs et significations (*arthâ*) »[15], substitue *buddhi* pour « être pur de l'intellect (*manasah sattvam uttamam*) », affirme qu'il n'y a « rien du tout au-delà de la Personne », et emploie l'expression « Essence au repos

14. Ici, ce n'est pas, évidemment, « æviternité », mais comme aussi en KU IV, 1, *âtyantikam amritatvam*, « éternité ».

15. R. E. Hume et J. N. Rawson traduisent *arthâ* par « objets des sens », et ce dernier trouve naturellement une faille dans la suite logique de la pensée – résultat caractéristique d'un manque de « confiance » (*shrâddhâ*) dans le texte scriptural. *Artha* signifie la valeur ou la signification qui est attachée à la perception des sens. D'un point de vue empirique, de telles valeurs sont introduites *post factum* et ne peuvent être considérées comme des principes causals, mais, du point de vue ontologique, *artha* en tant que fin ultime en ce sens est la même chose que la *raison d'être* de la chose en son début ; cf. l'idée scolastique selon laquelle « la fin dernière de l'œuvre est bien la même que l'intention réelle de la première cause de l'œuvre » (Eckhart, éd. Evans, I, 252), et pareillement AÂ III, 2, 6, « Ce qui est le début, cela est en vérité l'achèvement (*yo hy eva prabhavah sa eva âpya yah*) ».

Nous disons, en outre, avec Abélard que *nomen est vox significativa*, avec BD II, 117 que « le mot qui désigne une chose est dérivé de sa signification (*arthât padam svâbhidheyam...-jam*) », avec Nirukta II, 1 que « les noms ont leurs fondements dans la subsistance (*sattva-pradhânâni nâmâni*) », et il n'est pas besoin de démontrer que du point de vue védique, les « noms » sont les causes immédiates de la venue à l'être des choses, à savoir en vertu de ce qu'ils sont les idées ou formes des choses. C'est celui qui connaît qui projette le connu au-delà de lui-même, et là où *esse est percepi*, la signification de la chose est ainsi la cause formelle de son devenir aussi bien que la cause finale de son existence. Cf. Erigène « *Finis enim totius motus est principium sui* » (*De div. naturae* V, 3, c. 866). De cette façon, dès lors, la signification est logiquement antérieure à la perception.

(*shânta âtman*) »[16] en tant qu'autre désignation de la Personne superessentielle.

La séquence en TU II, 6 commence avec l'essence végétative (*anna-maya*) (qui équivaut aux « sens » ci-dessus), puis, au-delà, vient l'essence pneumatique (*prâna-maya*) qui est notre vie (*âyus*) et Toute-vie (*sarvâyusha*), puis, au delà encore, l'essence *manô-maya* qui consiste dans les Védas et l'exégèse ; au-delà de celle-ci est l'essence discriminante (*vijnâna-maya*), identifiée à la Loi Éternelle (*rita*) et à la Puissance ou Gloire (*mahas*), correspondant à la *buddhi* en KU III, 10 ; au delà de cette dernière vient l'essence béatifique (*ânanda-maya*) (les quatre dernières modalités de l'essence sont dites être en la semblance de la « personne » [*purusha-vidhah*][17], comme en AÂ III, 2, 3) ; et celle-ci est soutenue par la Brahman, en tant que non-être (*asat*) tout comme en tant qu'être (*sat*).

Une érudition trop pointilleuse semble avoir fait un mystère inutile de ces formulations qui ne sont souvent que légèrement différentes. Que la manifestation de la vie sensitive dépende immédiatement de la « nourriture », cela est manifeste. L'essence pneumatique, ou quelque fois « enflammée » (*tejo-maya*), est évidem-

16. La « fin » d'un mouvement est définie comme étant ce en quoi ce mouvement est amené au repos ; cf. AÂ I, 5, 3, « le repos est l'appui total » (*shântir vai pratishthâ*), ou comme le traduit Keith « l'expiation est le repos ». Cf. Eckhart, « Là, absolument aucune œuvre n'est faite ».

17. Il peut sembler étrange de parler de « forme » (*vidha*, *svarûpa*, etc.) en rapport avec l'Essence superessentielle et non manifestée. Mais, cf. Boèce, *De Trinitate*, II, 21, « *Omne namque esse ex forma est* », « Tout être est formel ». La forme qui est prédiquée de l'Essence superessentielle n'est pas une forme, mais le principe de la forme, totalement simple et indivisible en Elle-même, bien qu'étant la forme de toutes choses ; cf. Boèce encore, « *esse ipsum, forma essendi* », « L'Être en lui-même est la forme de l'être », et Thierry de Chartres (*Der kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*, éd. Wilhelm Jansen [attribué à Clérembaud d'Arras, mais plutôt de Thierry de Chartres], Breslau, 1926, p. 108), « *divinitas singulis rebus forma essendi est* », « La Divinité est la forme (exemplaire) de l'être qui est dans les choses particulières ». Cette « Forme souveraine » (*rupamaishvaram*) du Très-Personnel (*purushottama*) peut être seulement appréhendée en sa multiplicité (*pravibhaktam anekadhâ*), bien qu'Elle soit une en Elle-même (*ekastham*), d'où la nature d'Arjuna en BG XI (les termes cités viennent des versets 3 et 13.

ment représentée en Agni Vaishvânara, l'Homme Universel (RV I, 35, 6 *ekâyus*, IV, 28, 2 *vishvâyus*, IV, 58, 11 *antah ayushi*). L'intellect pratique (*manas*) et l'intellect pur ou possible (*manasah sattvam, buddhi, vijnâna-maya*) sont distingués, le dernier étant identifié au Grand (*mahat*, etc.) et par conséquent au Soleil (TU I, 52, 2, « Mahas, le Soleil ; les mondes sont tous dotés de pouvoirs [*mahîyante*] par le Soleil »). Ceci est particulièrement important pour comprendre KU VI, 8, où « au-delà du non révélé » (*avyakta*) [18] exige, comme antécédent logique, « au-delà du révélé » (*vyakta*), car c'est précisément le Grand, la Personne dans le Soleil, qui, en tant que la lumière et l'œil de l'intelligence divine, est la divine manifestation de tout ce qui peut être manifesté (*vyakta*). Ce que la Katha Upanishad affirme, c'est que la Personne non caractérisée est « au-delà » à la fois du révélé et du non révélé, qu'elle transcende leur distinction et ne doit pas être conçue comme étant seulement l'un ou l'autre, mais plutôt comme étant *vyaktâvyakta*, « révélée – non révélée » ; ainsi interprétée, la Personne « au delà de laquelle il n'y absolument rien » coïncide, pour sa référence, à l'Essence superessentielle des Upanishads (*paramâtman*) et au Brahman qui transcende la distinction de *satasat*, l'être et le non-être.

18. Que Rawson, KU p. 21, traduise *vyakta* par « matière » atteste qu'il a présent à l'esprit les traductions de *purusha* et *prakriti* du Samkhya par « esprit et matière ». Mais « esprit et matière » représente une antithèse inconnue de la pensée indienne, qui distingue plutôt l'essence de la nature ou substance, ou bien l'acte de la potentialité, dans la Suprême Identité. L'*avyakta* indien, comme le « non révélé » de la métaphysique pure en général, ne saurait être identifié avec la « matière première » chrétienne qui est une « potentialité en rapport seulement avec la réception des formes naturelles » (*Som. théol.* I, 7, 2 *ad* 3), tandis que *avyakta* embrasse toutes les possibilités, non seulement celles de l'être, mais aussi celles qui ne sont en aucun sens des possibilités de manifestation. Cette possibilité métaphysiquement infinie (*aditi, mûla-prakriti*, etc.), comme étant la nature divine (*svabhâva*) et la matrice (*yoni*) de l'essence divine, devient le moyen par lequel (*shakti, mâyâ, svadhâ*, etc.) cette dernière opère, la distinction de l'essence et de la nature surgissant simultanément à l'acte divin qui la présuppose.

6

Les aspects *Bhakta* de la doctrine de l'*Âtman*

> Mais lorsque le soleil s'est couché... que la lune s'est couchée... que les feux sont éteints, et que la parole s'est tue, quelle lumière une personne a-t-elle ici ?
>
> *Brihadâranyaka Upanishad* IV, 3, 6.

On fait souvent une nette distinction entre la Voie de la Gnose (*jnâna-mârga*) d'une part et la Voie de la Dédicace (*bhakti-mârga*) ou Voie de l'Amour (*prema-mârga*) de l'autre, cette distinction correspondant en même temps à celle de la Vie Contemplative (*sâmkhya yoga* et *samnyâsa* de la BG) et de la Vie Active (*karma yoga* de la BG). La distinction, qui est faite comme si les opérations de l'intellect et de la volonté pouvaient être isolées aussi clairement dans le sujet qu'elles peuvent l'être en logique, cette distinction est en tout cas une distinction de procédure et, sous certaines conditions, également une distinction de finalités, et elle n'est certainement pas sans signification pour autant qu'elle revient à distinguer le mysticisme par rapport au gnosticisme, c'est-à-dire, une foi dévotionnelle et

des exercices religieux par rapport à un enseignement initiatique et une pratique métaphysique, une « déification » au sens d'une assimilation avec un parfait consentement de la volonté, par rapport à une « déification » où est dépassée la distinction entre celui qui connaît et ce qui est connu.

D'un autre côté, quels que puissent être les faits concernant les œuvres dévotionnelles attribuées à Shrî Shankarâcârya, il ne saurait y avoir aucune doute que les Indiens dont la pensée et le mode de vie sont traditionnels n'ont jamais trouvé aucune difficulté à songer que ce très grand et on ne peut plus intellectuel interprète de la métaphysique non-dualiste (*advaita*) ait été en même temps un *bhakta* et un *jnânî*. Considérez à ce propos également la phraséologie nettement dévotionnelle de certains hymnes inclus dans le *Siddhântamuktâvalî* de V. P. Bhatta (Trad. de J. R. Ballantyne, Calcutta, 1851), où, par exemple, nous trouvons, comme adressé à l'esprit (*âtman*), « Maintenant que je T'ai, je ne Te laisserai jamais partir » (*idânîm tvâm aham prâpto na tyajâmi kadâcana*) : c'est seulement à l'érudit académique qu'une telle expression de sentiment de la part d'un Védantiste pourra paraître incongrue. La *Bhagavad Gîtâ*, V, 2-4, en vérité, affirme nettement que pour celui qui est parfait (*âsthitah samyak*) dans l'une ou l'autre des Voies, le résultat est une seule et même fruition (*ekam... phalam*) et le *summum bonum* (*nihshreyasa*), et ce *summum bonum* ne saurait être compris comme étant autre que la « despiration en Brahman » (*brahma-nirvânam*) de BG V, 24-25, où *nirvânam* correspond ici à *anâtyam* en TU II, 7. Également explicite est BG VIII, 22 : « Cette Personne céleste doit être acquise par une dédicace exclusive de soi » (*purusha sa parah... bhaktyâ labhyas tu ananyayâ*), c'est-à-dire, par un amour non divisé ou « pur » comme défini par saint Bernard.

« Parfait » (*samyak*) dans le passage cité plus haut implique une importante restriction, puisqu'on ne peut pas supposer que la récompense (*phala*) de celui qui a suivi l'une ou l'autre voie jusqu'à mi-chemin sera la même que celle de celui qui en aura atteint la

fin [1]. Celui qui ne va qu'à mi-chemin, soit par un mouvement de la volonté comme dans le mysticisme, ou bien au moyen d'une contemplation intellectuelle comme en théologie, étant guidé seulement par la « foi », celui-là donc peut en vérité atteindre au plus haut degré de l'être humain contingent et à la vision de la Face de Dieu, mais n'accède pas à l'Identité Suprême (*tad ekam*), et est encore dans la multiplicité.

---

1. « Selon la manière dont les hommes viennent à moi, ainsi Je les traite » (BG IV, 11), c'est-à-dire, Je leur donne tout ce qu'ils cherchent, que ce soit la prospérité de ce monde, ou bien « le salut », ou bien « la libération » : « Quoi qu'il désire, cela lui est accordé », c'est-à-dire, par le Soleil (ShB I, 9, 3, 16). La manière dont la réalisation du voyageur est ainsi auto-déterminée est indiquée de façon admirable dans le *Abhidharmakosha*, VI, 45d : « Tout désir qui est associé à une Voie donnée ne peut être éradiqué par cette Voie » ; la Voie exotérique chrétienne, par exemple, ne peut conduire à rien d'autre qu'une « immortalité personnelle », ne saurait conduire au delà du « salut » jusqu'à la « libération ». Aucune Voie ne peut être envisagée comme s'étendant au delà du but auquel elle mène en réalité.

On peut remarquer que, bien que la délivrance (*moksha*, *nirvâna*) entraîne une cessation (*nirodha*) de l'intellection (*vijnâna*, *citta*, cf. *vinnânassa nirodha = ceto vimutti*, D I, 223), une nette distinction est faite entre *citta*, *mana*, *vinnâna* d'une part et *atta*, de l'autre : « Ceci (*citta*, *mano*, *vinnâna*) n'est pas "à moi", ceci n'est pas "moi", ce n'est pas mon Esprit (*atta*) », S II, 94-95. Cf. également *mano nidoddhavyam hridi*, MU VI, 34 ; *âtmasamstham manah kritvâ na kimcid api cintayet*, BG VI, 25 ; et « l'esprit [*mens*] doit être rendu dé-ment » (Eckhart, éd. Evans, I, 243). Une telle cessation peut être de deux sortes, (1) un état de réelle inconscience (*asamjni*), ou bien (2) un état de paix (*shânti*) et d'identité ou de simplicité parfaite (*samtatâ*). Le premier est expressément décrit (*Abhidharmakosha* 42-64) comme une conception erronée de la délivrance (*nihsarana*) de la part de certains profanes (*prithagjana*), qui peuvent en fait atteindre une telle condition, mais qui se réveilleront à un état d'être contingent (cf. Îshâ Up. 12, où ceux qui sont attachés à un idéal de non-entité, *asambhûta*, s'en vont aux royaumes des ténèbres d'une manière pas moindre que ceux qui sont attachés au concept d'entité, *sambhûta*) ; tandis que d'autres profanes reculent devant l'idée de « délivrance » simplement parce qu'ils comprennent que par délivrance l'on veut dire « annihilation ». Les passages cités et tout le contexte montrent que ce n'est pas une destruction de l'intellect qui est impliquée par *amanîbhâva*, mais plutôt que, lorsque l'intellect n'intellige plus, c'est-à-dire, lorsqu'il n'y a plus aucune distinction entre celui qui connaît et ce qui est connu, de l'être et de la connaissance, mais seulement une connaissance en tant qu'être et un être en tant que connaissance (dans notre texte, *yet cittas tan mayo bhavati*), « Il *est* ce qu'il pense » et n'est plus quelqu'un qui pense *à* quelque chose : cela est la Gnose. Cf. Indra en CU VIII, 11, avec Kaush. Up. IV, 20 et Eckhart : « Ce

Le Christ en tant que tel, étant *une* Personne, n'est pas le but final, mais plutôt la Voie elle-même[2]. Le Christ est l'Axe de l'Univers, Agni « en forme de colonne [*skambhah* = σταυρός] dans le nid de la vie immédiate[3], debout sur Son sol à la croisée des chemins » (*pathâm visarge*, RV X, 5, 6), le Soleil (*savitâ satyadharmendrah*) vers qui convergent tous les chemins (*samare pathînam*, VS XII, 66), et, de plus, la Porte du Monde, la voie pour entrer dans le temps et la voie pour retourner dans l'éternité. « Je suis la porte, par Moi, si un homme entre, il sera sauvé, et il entrera et sortira et trouvera à paître[4]... Je suis la Voie, la Vérité et la Vie : personne ne va au Père si ce n'est par Moi » (Jean 10, 9 et 14, 6). Pareillement, dans la tradition védique le Soleil divin, la Vérité (*satyam*), est le Portail de l'Univers et la seule Ouverture du Ciel (Fissure, *loka-dvâra*, *divâschidra*), comme si c'était le « Moyeu de la Roue du Char » (*rathasya kha*), en passant à travers elle (*âdityam samaye*, « à travers le milieu du Soleil ») Celui-qui-comprend (*vidvân*) est « complètement libéré » (*atimucyate*) (JUB I, 3-5, et III, 33 ; CU VIII, 6, 5 ; Îshâ Up. 15-16,

---

que le novice craint est le délice de l'expert ; le royaume de Dieu n'est pour personne si ce n'est celui qui est totalement mort » (éd. Evans, I, 419). D'autre part, par une démentation selon la seconde signification, on suppose cette forme de béatitude à laquelle est ordonnée la Voie Transmondaine ou Aryenne ; cf. BG II, 71, « L'homme qui rejette tous désirs et procède à l'écart, affranchi du "moi et mien", celui-là atteint la Paix » (*shântim gacchati*) et BG VI, 15, *shântim nirvânam aparamâm matsamsthâm adhigacchati* ; *matsamsthâm* = *âtmasamsthâm*, cf. BG X, 20, *ahamâtmâ*).

2. Voir Coomaraswamy, *A New Approach to the Vedas*, 1933, p. 43.

3. « Nid », l'autel du feu sacrificiel ; le siège du Sacrifice accompli au commencement et perpétué dans le rituel. « En forme de colonne » : le *skambha* védique, qui coïncide avec le tronc de l'Arbre de Vie et avec l'essieu du Char de Lumière, correspond au σταυρός gnostique par lequel le Ciel et la Terre sont à la fois séparés et reliés, et à la partie verticale de la Croix ainsi que (en rapport spécialement avec le présent contexte) à la Colonne de Feu, durant la nuit, et à la Colonne de Fumée, durant le jour.

4. « Il sortira... à paître », comme en CU VIII, 5, 4 ; lorsque ceux qui connaissent l'Esprit sont en possession du monde de Brahma, il est dit que « eux, il se meuvent à volonté en chacun des mondes » (*sarveshu lokeshu kâmacârah*), c'est-à-dire, indépendamment de tout mouvement local ; cf. TU III, 10, 5, etc., cité par Coomaraswamy, *A New Approach to the Vedas*, p. 113.

etc.). « Il n'y a pas d'accès dans le monde par une voie de traverse » (MU VI, 30)[5]. La « Fissure » ou « Moyeu » est enveloppée par les Rayons de Lumière (*rashmibhis samchandam drisyate*, JUB I, 3), qui doivent être retirés avant que le Globe (*mandala*) puisse être claire-

---

5. Il y a une contradiction apparente en ShB XI, 4, 1, où sont indiquées six « portes » d'accès au Brahman. Mais les cinq premières de celles-ci mènent seulement à une acquisition de magnifiques possessions ; c'est seulement au moyen de ce qui est « parfait dans le Sacrifice » (*yajnasya sampannam*) que le sacrificateur « entre par la Porte Solaire du Brahman » (*âditya ha sa brahmano dvârena pratipadyate*) et devient un « Compagnon du Monde de la Lumière Céleste (*svargalokah*) » ; cf. VII, 22-23. Ce qui précède est l'un des nombreux passages où il est évident que *svarga* ne signifie pas nécessairement un ciel inférieur de ce côté-ci du Soleil, mais peut désigner l'Empyrée.

En Kaush. Up. I, 2, c'est la Lune qui est la Porte du Monde de la Lumière Céleste, qui admet certains et fait retourner certains autres. La question est évidemment posée, « Qui es-tu ? », mais le texte abrégé indique seulement, selon les diverses lectures, soit (1) « Celui qui Lui répond, L'obtient complètement » (*tam yah pratyâha tam atisrijate*), en prenant *atisrij* comme en KU I, 11 (cf. *srij* au sens de « recevoir » [un intérêt] en Manu VIII, 40 et *atisrishti* en BU I, 4, 6), ou bien (2) avec la même lecture, « Celui qui Lui répond, celui-là Il le rend libre », en prenant *tam atisrijate* comme répété à la fin de Kaush. Up. I, 2, probablement avec la Lune comme sujet, ou bien (3) « Celui qui Lui répond, disant "Toi", Il le libère » (*tam yah pratyâha tvam iti srijate*), où nous adoptons la variante *iti srijate* et effectuons la correction, manifestement nécessitée en ce cas, de *tvam* pour *tam*. En tout cas, les traducteurs, qui ignorent le parallèle entre JUB III, 14 et JB I, 18, répondent de travers. « Mais celui qui ne répond pas ainsi » (*yam enam na pratyâha*), ou bien moins plausiblement « ne répondent pas » (*atha yo na pratyâha*), « il descend avec les pluies pour une naissance en ce monde en tant qu'animal ou que personne (*purusha*) selon ses œuvres et sa sagesse » (*pratyâjâyate yathâ karma yathâ vidyam*, cf. AÂ II, 3, 2, *yathâ prajnam hi sambhavâh* ; la liste des animaux en Kaush. Up. correspond à *itaresham pashûnâm* en AÂ et doit être prise en un sens purement symbolique, la distinction étant faite entre les hommes animaux et ces *purushah* en qui la forme de l'Humanité est effectivement réalisée). Kaush. Up. cite deux fois la question ci-dessus, « Qui es-tu ? » (*ko'si*) et y donne deux réponses : (1) l'une qui est de façon évidente celle de l'homme destiné à renaître, est adressée aux Saisons (qui en JUB III, 14, « l'écartent de là, saisi par le pied au bord du succès »), « Envoie-moi en un homme en tant qu'auteur d'action (*mâ pumsi kartary irayadhvam*), par un homme en tant qu'agent insémine-moi en une mère », cette réponse étant appropriée pour ceux dont il est dit que ceux qui vont à la Lune durant la quinzaine sombre, « Il les fait naître » (*prajanayanti*) ; et (2) « Je suis Toi » (*tvam asmîti*), correspondant au *tvam iti* ci-dessus supposé, et approprié à Celui-qui-comprend qui fait en réalité cette réponse (*enam... pratyâha*), citée plus haut, et en conséquence « obtient la Lune », ou « que la Lune rend libre (*tam atisrijate*) ». La Voie est souvent évoquée comme conduisant au Soleil, et

ment vu (Îshâ Up. 16 *vyûha rashmîn* ; JUB I, 6 *rashmîn... vyûhati*[6] ; cf. BU V, 5, 2, où c'est une prévision de mort lorsque « il voit ce globe tout à fait clairement, ces rayons ne l'atteignent plus », *shuddham evaitan mandalam pashyati nainam ete rashmayah pratyâyayanti*)[7]. On voit

---

de là à la Lune, et de là dans l'Éclair (par ex., CU IV, 11-12 et V, 10, 2) ou le Feu (MU VI, 38), c'est-à-dire Agni Vaidyuta,, l'Eclair ; nonobstant que le Soleil et la Lune soient le Ciel et la Terre, Om et Vâc, le monde des divinités et le monde des hommes respectivement (JUB III, 13 et BU III, 8, 9). Il est expliqué en MU VI, 38 que « au milieu du Soleil se trouve la Lune, au milieu de la Lune, le Feu », et en tout cas on doit se rappeler que l'unification du Soleil et de la Lune coïncide avec la mort (*candramâ ivâditya drishyate*, AÂ III, 2, 4). On doit tenir présent à l'esprit le « *Liebesgeschichte des Himmels* » : c'est un thème constant dans toutes nos sources que le Soleil et la Lune, le Ciel et la Terre, étaient unis « il était une fois », sont séparés au commencement lorsque le temps et l'espace viennent à l'être, et sont réunis à la Fin des Mondes, la Fin du Ciel, la Fin de l'Année, lorsque s'embrassent le Ciel et la Terre ; cf. *Zohar*, *Shela Lecha* : « Lorsqu'arrive la lumière du Soleil, la Lune est embrassée en elle ; mais le Soleil et la Lune ne peuvent pas briller ensemble ; la Lune ne peut pas briller avant que le Soleil ne lui soit uni ». Lorsque le Soleil et la Lune sont unifiés, les mondes sont pour ainsi dire rapprochés, l'« espace intermédiaire » (*antariksha*, *rajas*) est obturé ; pour celui qui les voit ainsi il n'y a de place pour aucun « monde ». Et c'est ainsi qu'il est dit qu'il « grimpe à l'Arbre, unissant cette paire de deux Divinités » (*ete dvedve devate samdhâye*, JUB I, 3, 2), et c'est en vérité au Sommet de l'Arbre que « la paire d'Aigles des amants conjoints sont embrassés ensemble » (*dvâ suparnâ sayujâ sakhâyâ samânam vriksham pari svajâte*, RV I, 164, 20 ; cf. VS XXXVIII, 25 et TS VII, 4, 19p), qui sont en même temps le Soleil et la Lune, Mitra et Varuna, le Ciel et la Terre, et comme en BU IV, 3, 19 et 21, l'Esprit de Dieu et absolument le même Esprit en l'Homme (*prajnenâtmanâ samparishvaktah*, *ibid.*), lequel Esprit Prescient, quoique Lui-même incorporé, est sans corps et est consubstantiel au Soleil (*yas câyam asharîrah prajnâtmâ yas câsan âditya ekam*, AÂ III, 2, 3 et 4 qui, comme le remarque Keith, est « la doctrine courante dans les Upanishads »).

6. Mal interprété par Oertel (« sépare ses rayons ») ainsi que par Hume (« Répand tes rayons »). Chez Sâyana *vyûha* = *vigamaya* est correct ; *vyûh* est ici en vérité « disperser », mais au sens de « dissiper », « ôter », « retirer ».

La formulation en AÂ III, 2, 4 est à toute épreuve : « Les rayons du Soleil ne sont plus visibles » (*na rasmayah prâdur bhavanti*). Les rayons du Soleil sont déployés et ramenés comme dans le symbolisme de l'« araignée » expliqué dans Coomaraswamy, « Angel and Titan », 1935.

7. Les Rayons sont souvent mentionnés comme les « pieds » du Soleil, qui est ainsi (1) *ekapâda* en ce qui concerne l'unique Rayon de Vie par lequel chaque être est immédiatement relié à lui, et qui est cette « Voie » de l'individu (*devapatha*), et dans le cas de l'Éternel Avatar tel que manifesté au Nombril de la Terre (*nâbhir prithviyâ*) c'est le *skambha*

le « Disque d'Or » (*hiranya patra*, Îshâ Up. XV) qui est figuré dans les rites cosmiques par un disque d'or (*rukma*), qui est analogiquement le Soleil (*âditya*), la Vérité (*satya*), et qui est pourvu de vingt et une protubérances périphériques, qui représentent les Rayons solaires s'étendant jusqu'aux trois fois sept « mondes » (ShB III, et *passim*). Le Disque d'Or, le Globe lui-même, est un opercule par lequel la Bouche ou Orifice d'admission (*mukha*, Îshâ Up. 15, JUB III, 33, 8, cf. BG XI, 25, *mukhâni*, cf. *anîka*)[8] est couverte (*apihitam*)[9]. C'est-à-dire, la Vérité Intelligible cache ce que Dieu est en Lui-même, « L'Immortel voilé par la Vérité » ; l'Immortel, c'est-à-dire, la Spiration (*prana* = *âtman*) ; la Vérité, c'est-à-dire, la Forme et l'Aspect (*nâmarûpa*) en Lui en tant que formes ou idées ou raisons éternelles ou « noms cachés » (*nâmâni guhyâni*), qui, du point de vue ontologique, sont les causes de l'être des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. En cela, il n'y a pas de contradiction, pour autant

---

ou Axe de l'Univers ; et (2) *sahasrapâda* si nous considérons tous les Rayons qui atteignent tous les êtres séparément. Que ces Rayons « ne l'atteignent plus », lui qui est mourant, peut alors être exprimé autrement en disant que les pieds de la Mort, la personne dans le Globe solaire, qui durant la vie sont « profondément implantés dans le cœur » (*hridaye padau atihatau âditasya rashmaya... nâdîshu sriptâ*, scil. *hridayasya*, CU VIII, 6, 2), sont coupés, et lorsqu'Il part ainsi, la personne meurt (ShB X, 5, 2, 13) ; cf. AÂ III, 2, 4, où c'est un signe de mort lorsque les rayons du Soleil ne sont plus vus (*na rashmaya prâdur bhavanti*). Celui qui, étant vivant, ne peut pas regarder fixement le soleil mais voit seulement ses rayons (en parlant maintenant en termes d'analogie physique), au moment de la mort ne verra plus les rayons, mais seulement le globe bien défini.

8. Littéralement « bouche », mais ici, comme habituellement aussi dans la terminologie architecturale, « chemin d'entrée », tout comme nous parlons de la « bouche d'un tunnel ». C'est aussi, bien entendu, la « porte » de Jean 10, 9, à la fois une entrée et une sortie, et en ce dernier sens la « porte de l'émanation ». Ce que Celui-qui-comprend cherche est d'être avalé. *Mukha* est aussi la « face », (Maître Eckhart, éd. Evans, I, 364), « Son visage auquel Il n'admet aucune créature et où aucune créature ne peut accéder », sans abandonner, bien sûr, sa qualité de créature.

9. TU I, 4, 1 qui s'adresse à l'omniforme (*vishvarûpa*) Indra (en tant que Soleil) : « Tu es le fourreau (*kosha*) du Brahman, fermé par sagesse (*medhayâ apihitam*) ». Cf. également *brahmâvarta* comme étant le pays des Dévas, Manu II, 17. La distinction entre *âvarta* et *patha* est sans doute intentionnelle ; *âvarta* implique aussi *samsarana*.

que la connaissance de Dieu, par laquelle Il « crée », ne saurait être distinguée de Son essence ; « Il a connu seulement Lui-même, que "Je suis Brahman", par quoi Il devint le Tout », BU I, 4, 9-10. Nous voici revenu au problème fondamental de la « distinction dans l'identité », et il apparaît que « les choses telles qu'elles sont en Dieu », dans leur « forme propre » qui est aussi Sa forme, sont en même temps « elles-mêmes » comme étant capables d'une manifestation distincte et de plaisirs spécifiques (TU III, 10, 5, comme Jean 10, 9, et dans notre texte cité ici), bien que ceci ne soit ni un mouvement local ni une expérience physique, car « Il tournoie là (*sa tara paryêti*) en prenant son plaisir (*ramamanah*), sans se soucier d'un corps joint auquel le souffle de Vie (*prâna*) pourrait être uni », et « Lorsque Lui, l'Esprit, propose d'être attentif à ceci ou à cela, l'Intellect (*manas*) est Son Œil Divin, c'est avec lui qu'Il reconnaît et prend son plaisir en ses amours » (*kâmân apashyan ramate*), CU VIII, 12, 3 et 5. « Pour connaître Dieu tel qu'Il est, nous devons être absolument libre de connaissance » (Maître Eckhart, éd. Evans, I, 365), c'est-à-dire, de toute « connaissance-de » Lui, de toute théodicée quelle qu'elle soit. En conséquence, Celui-qui-comprend prie, ou plutôt étant lui-même d'une nature semblable au Soleil, demande au Soleil de « rassembler Sa brillance » (*samûha tejo*), c'est-à-dire de la contracter en un point central sans dimension, « Pour que je puisse voir Ta plus belle forme » (*rûpam kalyânatamam*), et il s'exclame triomphalement, « Lui qui est au delà, la Personne au-delà dans le Soleil, Cela je le suis », Îshâ Up. 15-16.

Cette Personne dans le Soleil, qui est en fait la « Vérité de la Vérité » (*satyasya satyam*), est autrement appelée Mort (*mrityu*, parfois *yama*) : « La Mort est la Personne dans le Globe (*mandale*) ; la Lumière qui brille (*arcir dîpyate*) est ce qui ne meurt pas (*amritam*). En conséquence, la Mort ne meurt pas, attendu qu'Il est à l'intérieur (*na mriyate hy antah*), et Il n'est pas vu non plus (*na drishyate*), étant à l'intérieur de ce qui ne meurt pas » (ShB X, 5, 2, 3), à savoir la Lumière du Soleil Invincible, qui réellement « ni ne se lève ni ne se couche, mais seulement Se retourne » (AB III, 44). C'est précisément à cette Mort, cette Privation (*mrityu, ashanâya*) que Celui-qui-comprend est unifié, et échappe ainsi à jamais à la mort contingente (BU I, 2, 7), bien qu'il suive les pas du Voyageur jusqu'à ce qu'il atteigne le Sommet de l'Arbre et s'échappe par le milieu du Soleil (JUB I, 3).

Ce qui est au-delà, à l'intérieur, est une « Divine Ténèbre », qui aveugle toutes facultés humaines par son excès de lumière, et qui est « cachée à toute connaissance » (Denys, *Epist. ad Caium monachum* ; cf. le védique *guhâ nihitam*, etc.), « La Ténèbre où était Dieu » de Exode 20, 21, « La Cité [qui] n'a pas besoin du Soleil, ni de la Lune, pour briller en elle » (Apoc. 21, 23 *sq.*) ; « Là le Soleil ne brille pas » (KU V, 15, Mund. Up. II, 2, 10, etc.), « ni le Soleil, ni la Lune, ni le Feu » (BG XV, 6). « Ce que l'âme saisit dans la lumière, elle le perd dans la ténèbre. Cependant elle s'élance vers le nuage, estimant Sa ténèbre meilleure que sa lumière » (Maître Eckhart, éd. Evans, I, 364).

Ici dans l'empyrée (*parama vyoman, brahma-loka*, etc.), qui correspond au « troisième Ciel » de saint Paul, « il n'y a plus aucune conduite revêtue d'une semblance humaine (*purusho'mânavah*[10] *sa enam brahma gamayatesha devapatho brahmapathah*), ni ceux qui entrent là ne retournent jamais à ce voyage humain » (*etena pratipadyamânâ imam mânavam âvartam navârtante*), CU IV, 15, 5-6, cf. V, 10, 2 ; *paramâm gatim, yam prâpya na nirvartante*, BG, VIII, 21.

Les opérations intérieures et extérieures, respectivement cachées et révélées (*guhya, âvis*), infinies et finies (*aditi, diti*), inexplicites et explicites (*anirukta, nirukta*, etc.), sont divisées par un écran opaque[11] (« voilée par ma Mâyâ », BG), pénétrable (*nirvedhya*) seulement à travers le Soleil. La Divinité, si nous la considérons objectivement

10. Cf. Mund. Up. II, 1, 2 *purusha... aprâno hy amânâh* ; en JB I, 50, *na manushyah = devânâm ekah* ; cf. BU 1, 2, 7 = Agni Vaidyuta, l'Éclair, et voir Kena Up. 29.

11. Le « mur » (*jidâriyyâ*) en Islam ; chez Eckhart « la ligne de frontière entre les créatures unies et les créatures séparées » (éd. Evans, I, 464).

comme lointaine, est dans l'au-delà, ou bien si nous la considérons comme très proche, elle est en nous (*antarbhûtasya khe, hridayâkâshe guhâ nihitam*, etc.). Mais ces deux natures, de Dieu tel qu'Il est en Lui-même, et tel qu'Il est en nous, sont en réalité une, et comme cela est expliqué en JUB III, 33 (et moins clairement en AÂ II, 1, 5), celui-là seul atteint réellement les Personnes qui les connaît des deux manières, comme transcendante et comme immanente (*adhidevatam, adhyâtman*) dans l'identité (*ekadhâ*) ; « il connaît l'Esprit (ou le soi lui-même), il connaît Brahman, la Porte ou la Face (cf. *anîka*) l'accepte, il obtient tout et surmonte tout, chacun de ses désirs est comblé » (*sa âtmânam veda, sa brahma veda... mukha âdhatte*[12], *tasya sarvam âptam bhavati, sarvam jitam* ; *na hâsya kashcana kâmo'nâpto bhavati* ; cf. BU IV, 3, 21). Et par quoi ou en quoi ces Personnes « deviennent une » (*ekam bhavanti*), cela est appelé un « voyage supra-humain » (*brahmana âvarta*), évidemment identique au *devapatha* ou *brahmapatha* de CU IV, 15, 6[13] et au *devayâna* de Kaush. Up. I, 3[14]. De la même manière, en AV XIII, 4, 20, « Tous les Dévas devien-

12. Tout ce passage se lit *sa yo ha eva vidvân prânena prânya apânena apânya manasâ, etâ ubhayîr devatâ âtmany etya, mukha adhatte*, etc. (l'arrangement et la ponctuation sont de moi). La traduction d'Oertel (JAOS, XVI, 1894, 193) est imparfaite : la con-spiration, ou le retour du souffle de vie (*prâna, spiraculum vitae*) à sa source doit être fait « intellectuellement » (*manasâ*), cf. KU IV, 11, « Ceci est seulement à obtenir intellectuellement » (*manasaivedam âptavyam*) ; *i* prend l'accusatif de but, et ce sont « ces divinités sous leurs deux aspects » (*eta ubhayîr devatâ*), *âtmani* étant « dans l'Esprit » ; cf. Apoc. 4, 2, « immédiatement j'étais dans l'Esprit, et je contemplais », etc. *Mukha*, comme en Îshâ Up. 15, est le Soleil ou la Face de Dieu, caché à la vue de l'homme par le « disque d'or » de la Vérité manifestée (*satyam*) ; Oertel traduit comme si la lecture était *mukhe*. Que la Vérité manifestée soit en dernière analyse un voile explique la désignation du Brahman « non-procédant » et « inexhaustible » (*akshara*) à l'intérieur comme la « Vérité de la Vérité » (*satyasya satyam*, AÂ II, 3, 8 = *veritas veritatis*).

13. Passer simplement à travers le Soleil n'est pas, dès lors, avoir atteint tout de suite ce but où tout progrès prend fin : comme indiqué par Sâyana, il y a encore à accomplir cette union qui est impliquée dans les mots « étant Brahman il atteint Brahman ». Les étapes de la voie invisible qui mène au delà de la « Porte du monde de la Lumière Céleste, au trône de Brahmâ » (Kaush. Up. I, 3) sont décrites symboliquement.

14. *Devapatha*, en BU V, 5, 2 *devayânah pathah* ; cf. Kaush. Up. I, 3, « Étant entré sur

nent simples en Lui » (*ekavrito bhavanti*), et pareillement en AÂ II, 3, 8 (*ekam bhavanti*), et AÂ V, 12, où un « devenir unique » est égalé à l'« atteinte du plus haut » (*ekadhâ bhûyam bhûtvâ paramatâm gacchatah*). Un tel « devenir un » implique une « mort à soi-même » (*suum et proprium = aham ca mama*, cf. MU VI, 17), et en fait « être unifié » acquiert le sens spécifique de « mourir » (il est dit de l'homme qui meurt en BU IV, 4, 2, *ekî bhavati*), de la même manière que réaliser l'unification d'une créature quelconque, c'est « tuer » (AÂ III, 2, 3, où l'Année est dite « séparer certaines choses et en unifier [*aikyâ bhâvayan*] d'autres », soit, amener à l'être certains et apporter la mort à d'autres)[15].

Deux Voies ou Cycles (*âvarta*)[16] sont ainsi distinguées, une Voie « humaine » et une Voie « supra-humaine », *manavârta* et *brahmapatha*, une de retour (*pitriyâna*) et une de non-retour (*devayâna*), et cela correspond exactement à ce qui est appelé dans le Bouddhisme Mahâyâna[17] respectivement le Chemin « Mondain » ou « Enseigné » (*laukika, shaiksha*) et le Chemin « Transmondain », « Non-enseigné », « Pur » ou « Aryen » (*lokottara, ashaiksha*[18], *anâsrava, ârya*), dont

ce *devayâna* il arrive... au monde de Brahma ». Les « deux voies » sont celles de RV X, 88, 15, répété en BU VI, 2, 2. Le *devapatha* est aussi le même que le *sâmapatha* de JUB I, 6. Ces deux voies sont davantage analysées en BG VIII, 23-27 (distinction des yogis qui « retournent » et ceux qui « Ne retournent pas ». Aussi en AÂ II, 1, 5, *etaddha tat* correspond à *akadhâ bhavanti*). La même idée est exprimée en JUB I, 3 sous une forme plus simple : on fait l'ascension des mondes « unissant ces divinités par paires » (Soleil et Lune, etc.).

15. Comme aussi formulé en MU VI, 15, « À partir de l'Année, en vérité, ils sont engendrés... et dans l'Année ils reviennent chez eux » (*astam yanti*, « vont à leur repos », « meurent »).

16. *Âvarta* veut dire « Voie » au sens de circuit ou cercle, ou même tourbillon, avec une implication de mouvement tournant ou en spirale ; les mouvements centrifuge et centripète de conscience en rapport avec son centre, sont, en fait, tous deux de cette nature ; cf. René Guénon, « La double spirale », *Études Traditionnelles*, XLI (1936).

17. *Abhidharmakosha*, II, 12 et 42-44, VI, 45 et 47, etc., VIII, 5, etc. (voir le récit résumé de la Voie, Poussin éd., vol. IV, *avant-propos*).

18. Cf. Kena Up. I, 13, *yathâitad anushishyât*, « Comment l'enseignerait-on ? »

le premier mène le Voyageur jusqu'au « Sommet de l'Être Contingent » (*bhavâgra*), qui est le plus haut lieu accessible par un Bodhisattva en tant que tel, et de là il s'avance par le deuxième Chemin jusqu'à l'omniscience de l'état de Bouddha. On ne doit pas en conclure que, ayant atteint le Sommet de l'Être Contingent, on abandonne là la Voie Mondaine et entre dans la Voie Transmondaine. Au contraire, bien que seule la Voie Mondaine soit disponible dans le plus bas des « Trois Mondes », ou plutôt « États de l'Être contingent » (*kâmadhâtu, rûpadhâtu, ârûpyadhâtu*), au delà de ce niveau de référence les Voies se développent côte à côte, mais se terminent en des points différents – « Seule la Voie Transmondaine ou Aryenne peut détruire les passions qui subsistent au Sommet de l'Être Contingent » (*Abhidharmakosha* VI, 47). On ne doit pas concevoir non plus les « Mondes », bien qu'étant la sphère de transmigration, comme seulement au sens spatial ou temporel (l'*Ârûpyadhâtu* en particulier est « sans lieu », *asthâna*) ; ils sont plutôt, au moins dans le présent contexte, des états d'être par lesquels tout ensemble le temps et l'espace sont saturés, et ces « Mondes » peuvent être distingués d'une certaine manière comme on distingue la « Vie de Plaisir » de la « Vie Active » et de la « Vie Contemplative », ou bien la vie d'un « Locataire » de celle de qui est « Sans domicile ». Le Bouddha, par exemple, est considéré comme ayant atteint le *bhavâgra* lorsqu'il occupe son siège sous l'Arbre, et comme ayant atteint, alors et là, l'état omniscient de Bouddha, en vertu de la Voie Aryenne qu'il avait précédemment parcourue.

Ces deux Voies nettement distinguées correspondent, d'une part, aux moyens d'accès à Dieu de nature exotérique, religieuse et passivement mystique, et, d'autre part, aux moyens d'accès à la Suprême Identité, de nature ésotérique, initiatique et métaphysique. Mais ce serait faire une pétition de principe que de présumer qu'elles doivent être identifiées à deux voies mutuellement exclusives de dédicace (*bhakti*) et de Gnose (*jnâna*), car la question est plutôt de savoir si ces deux Voies ne sont pas inséparablement liées, si ce n'est en leur commencement, du moins, en tout cas, lors de leur développement.

Peut-on concevoir une parfaite ardeur sans une intellection, ou bien une parfaite intellection sans une ardeur ? Peut-on faire une distinction qualitative entre une union consommée de l'amant et de l'aimé, et une union consommée de celui qui connaît avec ce qui est connu ? C'est précisément une prise en considération de la doctrine de l'*âtman* qui peut nous conduire à une conclusion en accord avec la réponse négative qui a déjà été annoncée. On ne doit en aucun cas supposer qu'une telle réponse négative impliquerait qu'il ne saurait y avoir aucune transcendance ou libération par rapport à la substantialité humaine, physique et psychique, en dehors de l'initiation (*dîkshâ*) et de la gnose (*jnâna*), car ce qui est impliqué est, plutôt, qu'une parfaite Gnose suppose nécessairement une Béatification (*anirdeshyam paramam sukham*, KU V, 14 ; *paramo hy esha ânandah*, ShB X, 5, 2, 11 ; *sukham uttamam upaiti... brahmabhûtam*, BG VI, 27 ; *piacere eterno*, Dante, *Paradis* XVIII, 16).

Le *bhavâgra* peut être expliqué plus complètement. Pour parler de façon générale, ce « Sommet de l'Être Contingent » correspond au concept chrétien de Ciel, où il y a une vision directe de Dieu, mais en aucun cas une « union mystique » nécessairement. Mais, ainsi que le dit Eckhart, « Comme ceci n'est pas le sommet de l'union divine, ainsi ce n'est pas le lieu permanent de l'âme » (éd. Evans, I, 276), et ceci est en parfait accord avec les mots de SP V, 74, « Cela est un lieu de repos (*vishrâma*), non pas une involution (*nivriti*) » – non pas ce que Eckhart signifie par la « submersion ».

Ceux qui atteignent le Sommet de l'Être contingent sont, à strictement parler, « sauvés », puisque leur essence (*âtmabhâva*[19], substance individuelle considérée comme une « naturation de l'Esprit » ou comme un « état de la qualité-de-soi ») est indestructible (*Abhidharmakosha* II, 45B), bien qu'ils puissent être ou ne pas être renés lorsque le terme de leur être est atteint à ce degré, ceux qui ont

19. *Bhûtâtman* en tant que distinct logiquement mais pas réellement de *âtman* en MU II, 17 et III, 1.

encore des « liens » (*samyojanâni*) étant « ceux qui retournent », et ceux qui n'en ont pas, « Ceux qui ne retournent pas ». Un Bodhisattva, par exemple, « retourne » dans les mondes inférieurs de l'être contingent, y étant attiré par la force de ses vœux messianiques, tandis qu'un Bouddha ne retourne pas à la fin du temps, mais est « totalement despiré » (*parinirvrita*).

Le Sommet de l'Être Contingent correspond à la station appelée autrement le « Sommet de l'Arbre » (*vrikshâgra*) : « Ceux qui montent jusqu'au Sommet du Grand Arbre, comment voyagent-ils après cela ? Ceux qui ont des ailes s'en vont en volant, ceux qui sont sans ailes tombent » (JUB III, 13). Ces derniers correspondent aux « tombés du *yoga* » (*yogabrashtah*) de BG VI, 41 *sq.*, c'est-à-dire, ceux dont la vision de la Vérité est obscurcie par une fixation imparfaite (une stabilisation) de l'Intellect dans le *yoga* (*yogâc calita mânasah*) par quoi ils n'ont pas atteint le but de la perfection (*samsiddham*) ; à prendre en considération dans le Bouddhisme les six sortes d'*Arhats*, desquels seul l'« Immuable » (*akupya-dharman*) ne peut tomber, tandis que la délivrance des autres est temporelle (*Abhidharmakosha* VI, 56 *sq.*), « allant et venant » comme en BG IX, 21.

7

Le Déluge dans la Tradition hindoue

L'objet principal de cette note est de présenter la légende[1] indienne du déluge comme un cas particulier du Voyage Patriarcal (*pitriyâna*), et, en même temps, en relation cohérente et intelligible avec d'autres concepts fondamentaux de la cosmologie et de l'eschatologie védiques. Certaines analogies avec d'autres aspects traditionnels de la légende du déluge seront incidemment signalées. Quels que soient les fondements pouvant ou non exister pour une croyance en un déluge historique, la doctrine des *manvantaras* est, comme celle des *kalpas*, une partie essentielle de la tradition hindoue, et elle ne peut pas plus être expliquée par quelque événement historique que ne peuvent l'être les anges védiques par la déification des héros. En outre, la légende du Déluge appartient indiscutablement à une tradition plus ancienne qu'aucune des rédactions ou références indiennes existantes, plus ancienne que les Védas dans leur forme actuelle ; ces rédactions indiennes doivent être envisa-

1. Pour les principaux textes, voir Adam Hohenberger, *Die indische Flutsage und das Matsyapurâna* (Leipzig, 1930).

gées comme ayant, avec les versions sumérienne, sémitique et peut-être aussi eddique, une source commune, les correspondances étant imputables non pas à une « influence » mais à une transmission par héritage à partir d'une source commune.

Les « déluges » constituent une caractéristique normale et réitérée du cycle cosmique, c'est-à-dire de la période (*para*) d'une vie de Brahmâ, se montant à 36 000 *kalpas*, ou « jours » d'un temps angélique. En particulier, le *nâimittikapralaya* à la fin de chaque *kalpa* (au bout d'un « jour » de temps angélique, et équivalent au « Jugement Dernier » du Christianisme), et le *prâkritikapralaya* à la fin d'une vie d'un Brahmâ (au bout d'un « jour » de Temps Céleste) sont essentiellement des résorptions des existences manifestées en leur potentialité indéterminée, les Eaux, et chaque cycle renouvelé de manifestation est une production, le « jour » suivant, des formes qui demeurent à l'état latent en tant que potentialités dans les flots du réservoir de l'être. Dans chaque cas les semences, idées ou images de la future manifestation persistent durant l'intervalle ou l'entre-Temps de résorption, à un degré supérieur d'existence, où elles sont inaffectées par la destruction des formes manifestées.

À ce sujet, il faut, bien entendu, comprendre que le symbolisme chronologique, inévitable du point de vue empirique, ne saurait être envisagé comme caractérisant véritablement l'actualité intemporelle de toutes les possibilités d'existence dans l'indivisible présent de l'Absolu, pour Qui toute multiplicité se reflète en une seule image. Alors, comme il ne peut y avoir aucune destruction des choses telles qu'elles sont dans le Soi, mais seulement des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, l'éternité, ou mieux l'intemporalité, des idées est une nécessité métaphysique. D'où, en vérité, le concept d'un autre type de transformation, un *atyantika pralaya*, résorption ultime ou absolue, devant être accomplie par l'individu, en quelque temps ou lieu qu'il soit, sous forme de la Réalisation : lorsque, en fait, par annihilation du moi, un homme effectue pour lui-même la transformation des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et les connaît uniquement telles qu'elles sont dans le Soi, il devient

immortel – non pas de façon relative, comme le sont les Dévas qui subsistent simplement jusqu'à la fin du Temps – mais de façon absolue comme étant indépendant du temps et de toute autre contingence. On doit noter que les idées (images, types) en question ne sont pas exactement les idées platoniciennes, mais des idées ou types d'activité, car la connaissance et l'être du Soi consistent en un acte pur, et, selon le symbolisme chronologique, leur efficacité créatrice est exprimée en des termes tels que *adrishya* ou *apûrva karma*, « non-vu » ou « conséquence latente ».

Tandis que la création d'un monde (Brahmânda) au commencement d'un *para*, et la re-création des éléments résorbés du cosmos au commencement de chaque *kalpa*, sont l'œuvre de Brahmâ (Prajâpati), le Père, la genèse et la régence immédiates de l'humanité dans chaque *kalpa* et dans chaque *manvantara* sont assurées par un Ancêtre (*pitri*) de lignée angélique, appelé Manu ou Manus. Dans chaque *kalpa*, il y a quatorze *manvantaras*, chacun d'entre eux étant régi par un Manu particulier en tant que père et législateur, de même que, également, les *rishis*, et Indra et autres (*karma-*) *devas*, sont particuliers à chaque *manvantara*. Le premier Manu de l'actuel *kalpa* était Svâyambhuva, « enfant de Svayambhû », et le septième et actuel Manu est Vâivasvata, « enfant du Soleil ». Chaque Manu est un survivant déterminé et conscient du *manvantara* précédent, et c'est par lui que la tradition sacrée est conservée et transmise. Le Manu particulier envisagé n'est pas toujours spécifié dans les textes, et en de pareils cas on doit comprendre en général qu'il est fait référence au Manu actuel (Vâivasvata). Il n'est pas expressément indiqué qu'un déluge se produit à la fin de chaque *manvantara*, mais on peut le supposer par analogie avec « le » déluge associé à Manu Vâivasvata (ShB I, 8, 1-10), et par analogie avec le « déluge » plus important qui marque la fin d'un *kalpa*, mais, tandis que dans le dernier cas le principe de continuité est fourni par l'Hypostase créatrice, flottant, en étant couché et endormi, à la surface des eaux, porté par le Nâga « Éternité » (Ananta), dans le cas d'une résorption ou submersion partielle des formes manifestées prenant place à la

fin d'un *manvantara*, le maillon assurant la liaison est fourni par le voyage d'un Manu dans une arche ou un bateau. On peut noter que ce voyage est essentiellement une navigation montant ou descendant sur la pente (*pravat*) du ciel plutôt qu'un voyage en va-et-vient, et qu'il est tout à fait différent du voyage du *devayâna*, lequel s'effectue de façon continue vers le haut et en direction d'un rivage d'où il n'y a aucun retour.

Nous n'avons aucune information sur la durée chronologique du déluge et du voyage de Manu. Par analogie avec les *pralayas* plus longs, une durée égale à celle du précédent *manvantara* peut être envisagée, mais une analogie plus vraisemblable se trouve sans doute dans les « crépuscules » des *yugas*, ce qui pourrait suggérer une période d'immersion bien plus courte. Quant à la hauteur du déluge, nous sommes bien mieux informés. En premier lieu, il est évident que la résorption des formes manifestées à la fin d'un *manvantara* aura une portée cosmique moindre que celle, à savoir des « trois Mondes », qui a lieu à la fin d'un *kalpa*, et cela voudra nécessairement signifier que, des « trois Mondes », *svar* (les cieux « Olympiens ») au moins, et peut-être aussi *bhuvar* (les sphères « atmosphériques ») échappent à la submersion, car nous savons en tout cas que Dhruva (l'Étoile Polaire) reste inaffectée tout au long du *kalpa*. La terre (*bhur*) est complètement submergée. Par ailleurs, le voyage d'un Manu, typiquement un Ancêtre (*pitri*), est un cas particulier du Voyage des Ancêtres (*pitriyâna*), et celui-ci, tel que nous le connaissons, est un voyage aller et retour jusqu'à la « Lune » : ceux qui parcourent régulièrement cet itinéraire sont les Ancêtres (habituellement évoqués de façon collective comme les *pitaras*) et les Prophètes (*rishayas*) « avides de descendances » (*prajâ-kâmah*, Prashna Up. I, 9). Le déluge, par conséquent, sur lequel la nef de Manu est emportée en haut, doit s'élever au moins jusqu'au niveau de la Lune, sans qu'il soit nécessaire de supposer que la Lune soit elle-même submergée.

Alors qu'il est hors de question que les eaux du déluge puissent s'élever jusqu'aux cieux de l'Empyrée, Mahar-loka ou au delà, il y

a de bonnes raisons de supposer qu'en s'élevant jusqu'au niveau de la Lune elles puissent atteindre les rivages des cieux olympiens (Indra-loka, deva-loka). Car, bien que l'Indra-loka ou le deva-loka soit considéré comme une étape du Voyage, non pas des Ancêtres mais des Anges, il est indéniable que l'Indra-loka est constamment envisagé comme un lieu de récompense pour les défunts méritants [2], les guerriers en particulier, qui y résident en jouissant de la compagnie des *apsarasas* et autres plaisirs jusqu'à ce qu'arrive, au temps voulu, le moment de leur retour à des conditions humaines. Et alors qu'il est dit que l'effet latent des œuvres subsiste effectivement en dernière analyse tout au long d'un *kalpa* (*Vishnu Purâna* II, 8), il apparaîtrait, d'après le fait que l'occupation de l'office d'Indra dure seulement la période d'un *manvantara* [3] (c'est pourquoi un *kalpa* peut aussi bien être dénommé une période de quatorze Indras qu'une période de quatorze Manus) [4], il apparaît donc que

---

2. « Méritants », c'est-à-dire devant recevoir la récompense des œuvres *kâmya*, tout en n'étant pas qualifiés par l'Intelligence pour un Affranchissement (*mukti*) graduel ou immédiat.

3. Ceux qui, en tant qu'individus, sont spécifiques à un *manvantara* donné sont les Anges recteurs (*devâh*), les Prophètes (*rishayah*), et Manu et ses descendants, c'est-à-dire les rois et les autres hommes. Les Anges en question ne peuvent, bien entendu, être considérés comme faisant partie de l'ordre *âjânaja* (« par naissance », par ex. Kâmadeva), mais appartiennent à la classe du *karma*, détenant des fonctions auxquelles une qualification par les œuvres les a habilités, et, de ces *karma-devâh* ou Anges des œuvres, Indra est le chef. D'où, il est couramment admis qu'un individu qui se prépare convenablement en ce monde peut devenir l'Indra (ou, à ce sujet, même le Brahmâ) d'un cycle futur ; et la jalousie est souvent attribuée aux Anges à l'encontre de ceux qui leur succèdent ainsi dans cet office.

Il y a certaines incohérences de détail, mais pas de principe, comme en *Vishnu Purâna* II, 8, où il est dit que l'« immortalité » des Anges signifie une survivance sans changement d'état jusqu'à la fin du *kalpa*, et *ibid.* III, 1 où la durée de vie d'un Indra ou autres Anges (du *karma*) est limitée au *manvantara*.

En tout cas, le point de vue hindou sur la nature des fonctions angéliques est identique à celui de la théologie chrétienne orthodoxe, cf. saint Grégoire et saint Augustin, *Angelus nomen est officii, non naturae* ; à ce sujet, et pour la traduction du mot *deva* par « Ange », voir Coomaraswamy, « On Translation : *Mâyâ, Deva, Tapas* », 1933.

4. Cf. *Vishnu Purâna* III, 1, et *Mârkandeya Purâna* C, 44.

cette récompense dans l'Indra-loka doive être en général de la même durée ; par conséquent, au commencement d'un *manvantara* quelconque une descente générale à partir du Monde Angélique doit se produire, non moins qu'à partir du Monde des Ancêtres. Il est clair que les deux Mondes, Indra-loka ou deva-loka et la Lune en tant que pitri-loka, sont équivalents du point de vue psychologique, car tous deux sont des lieux de récompense des œuvres *kâmya* ; en fait, les Ancêtres sont constamment décrits comme buvant le Soma en compagnie des Anges, et il est précisément indiqué en *Vâlakhilya* IV, 1 que Manu but le Soma en compagnie d'Indra. On pourrait exprimer cela en disant que, alors que la Lune est naturellement le pitri-loka du point de vue du *Brâhmane*, en tant que demeure posthume de « ceux qui dans le village révèrent une croyance dans le sacrifice, le mérite et l'aumône » (CU V, 10, 3), l'Indra-loka ou le deva-loka est naturellement la demeure des morts du point de vue du guerrier, le *Kshatriya*. Et si l'Indra-loka est catalogué *seulement* comme une étape du *devayâna*, c'est parce qu'il représente en réalité une étape à partir de laquelle il y a non seulement la nécessité d'un retour pour ceux qui ont seulement accompli la voie des œuvres, mais aussi la possibilité d'un passage par la voie du Soleil vers les cieux empyréens au cours du *Krama mukti*, et sans retour, dans le cas de « ceux qui comprennent ceci et, dans la forêt, adorent en vérité » (BU VI, 2, 15). Lorsqu'il est dit en RV X, 14, 17 que les deux rois rencontrés par le défunt en atteignant le « ciel » ne sont pas Indra et Yama, mais Varuna et Yama, c'est-à-dire Varuna dans le cas du Voyage Angélique (puisque celui qui a atteint ce degré des eaux célestes est confronté à la possibilité d'un état futur seulement selon les conditions célestes), et Yama dans le cas du Voyage des Ancêtres, on peut supposer que l'Indra (-loka) est omis puisqu'il est seulement une étape sur la voie conduisant à Varuna.

Maintenant, en ce qui concerne Yama, du fait qu'il est le frère de Manu (Vâivasvata) en ce moment, on doit comprendre que « Yama » implique toujours le Yama d'un *manvantara* donné. Yama et Manu, tous deux qualifiés d'Ancêtres (*pitri*), sont différenciés du

point de vue suivant, à savoir que, tandis que Yama, étant le premier homme à mourir, fut aussi le premier à découvrir le chemin conduisant à l'autre monde, en d'autres termes à jalonner le passage vers l'extérieur sur le *pitriyâna*, et par là, étant le premier habitant, devint roi et souverain de tous ceux qui le suivirent, Manu est à la fois le dernier et le seul survivant du *manvantara* antérieur, et le père et le législateur de l'actuel. L'opinion de Hillebrandt (*Vedische Mythologie*, I, 394 ; II, 368, etc.) est bien acceptable, lorsqu'il considère Yama comme régent originel de la sphère de la Lune, peut-être, à une époque le Dieu-Lune, son royaume ou paradis étant précisément celui des morts. En tous cas, d'une manière ou d'une autre, Yama et la Lune sont considérés comme les séparateurs des morts, fixant leurs parcours (*yâna*) selon qu'ils sont qualifiés par les œuvres ou par la Connaissance. Ce « jugement » est décrit de façon exceptionnelle en Kaush. Up. I, 2 comme une sélection effectuée par la Lune elle-même, en tant que porte du monde céleste[5]. De manière plus caractéristique, la séparation est effectuée par les deux chiens de Yama, Shabala et Shyâma (« Iridescent » et « Sombre »), qui correspondent au Soleil et à la Lune, selon la thèse de Bloomfield (JAOS, XV, 171) par référence à RV X, 14, 10 ; et ceci est confirmé par Prashna Up. I, 9 et 10 (et le commentaire de Shankarâcârya), où le Soleil, considéré comme une étape sur le *devayâna* est non seulement, en un sens passif, infranchissable par ceux qui sont dépourvus de la Connaissance, mais réellement et activement une barrière (*nirodha*) empêchant ceux qui sont non qualifiés de passer dans un paradis (*amritam âyatanam*) d'où il n'y a aucun retour. Incidemment, ceci nous permet également d'établir la correspondance entre l'Ange hébraïque à l'Épée Flamboyante et le Soleil védique, en tant que *nirodha* ; l'« Épée Flamboyante » étant l'arme naturelle de l'Ange,

5. Cf. BU III, 1, 6 où la Lune, atteinte grâce à l'efficience du prêtre brâhmane, ici identifiée à l'Intellect, est tour à tour identifiée à l'Intellect, à Brahman, à la « totale délivrance ».

en vertu de son caractère solaire. L'analogie du *pitriyâna* avec l'échelle de Jacob peut aussi être soulignée.

Tandis que la Connaissance partielle qui constitue la nef du Voyageur au cours du Voyage Angélique le délivre de la nécessité d'un retour aux conditions corporelles humaines, l'effet latent des œuvres implique nécessairement un parcours en sens inverse du Voyage des Ancêtres. En d'autres termes, le *pitriyâna* est une représentation symbolique de ce qui est maintenant dénommé la doctrine de la réincarnation, et il se rattache à la notion de causalité latente (*adrishta* ou *apûrva*). Le caractère purement symbolique de ce concept dans sa globalité est rendu d'autant plus manifeste si nous réfléchissons que, du point de vue de la Vérité même, et dans le Présent absolu, il ne peut y avoir aucune distinction entre la cause et l'effet, et que ce qui est souvent envisagé comme la « destruction du *karma* », ou plus exactement comme une destruction des effets latents des Œuvres, effectuée par la Connaissance et impliquée avec *mukti*, n'est pas réellement une destruction des causes effectives (comme s'il était possible de faire que ce qui a été n'ait pas été, ou de concevoir une potentialité d'être non réalisée dans le Soi), mais simplement une Réalisation de l'identité de la « cause » et de l'« effet ». On doit semblablement comprendre, en rapport avec la désignation des états de l'être en termes spatiaux, par exemple « le Soleil » ou « la Lune », que ceux-ci ne doivent pas être pris plus à la lettre en relation avec les luminaires visibles, que les désignations analogues des états de l'être en tant que phases du temps, par exemple, celles de la moitié de mois lumineuse ou bien obscure, cf. Prashna Up. I, 12. Il ne semble pas, en réalité, que la tradition védique propose réellement quelque doctrine que ce soit d'une réincarnation selon le sens hautement individuel et littéral des Bouddhistes, des Jainas et du monde moderne, ni en aucun cas un retour individuel à des conditions identiques[6], comme celles d'un *manvantara* déterminé, mais simplement un retour à des conditions analogues en un autre âge, *manvantara* ou *kalpa* selon le cas. Ainsi dégagée d'une interprétation par trop littérale, la doctrine védique (des Upanishads) de la « réincarnation » a une certaine ressemblance avec les concepts modernes d'« hérédité » : nous parlons également de la continuité du « plasma des germes », des « gênes » relativement perpétuels, et de la possibilité que les caractéristiques d'un lointain parent puissent resurgir en un de ses descendants ; nous savons seulement trop bien que « l'Homme est né dans un jardin tout planté et semé », et rares parmi nous sont ceux qui peuvent toujours écarter la conviction qu'« un homme reçoit ce qui lui advient ».

Un autre point important à ce propos : tandis que le point de vue védique présuppose nécessairement une immortalité, c'est-à-dire une intemporalité, de toutes les possibilités d'être qui subsistent en tant que types dans le Soi (et ceci doit être conçu du point de vue du Soi comme une existence éternelle sur la toile du monde non seulement de chaque individu, mais aussi de chaque action de chaque individu à tout niveau d'existence), une immortalité de cette nature ne saurait en aucune façon être envisagée comme une immortalité du point de vue de la conscience individuelle. Il est établi de façon suffisamment nette que l'immortalité relative des Anges et l'immortalité absolue de la Réalisation sont l'une et l'autre des états qui dépendent tous deux de l'effort personnel, ou bien, comme cela est dit d'un point de vue plus limité dans la tradition chrétienne, chaque individu doit faire son salut. Il ne saurait y avoir d'« immortalité » pour la monade individuelle qui n'a pas, pour ainsi dire, acquis une « âme » par l'accomplissement

6. Une exacte reproduction d'une quelconque réalité passée serait métaphysiquement inconcevable, puisque deux quelconques réalités identiques, considérées du point de vue du présent absolu, où toutes les possibilités d'être sont simultanément réalisées, doivent être une seule et même réalité. La métaphysique affirme le caractère unique de chaque monade, et c'est précisément cette unicité qui fait que l'individu tel qu'il est en lui-même est inconnaissable, alors qu'il est intelligible tel qu'il est dans le Soi et en tant qu'il est le Soi.

voulu des œuvres, ou bien réalisé le Soi, partiellement en tant que Voyageur ou complètement en tant que Connaissant. Quant aux êtres infra-humains, « les petites créatures qui font continuellement retour » dont il est dit « Sois né et meurs », leur état est le « troisième état », leur trajet est éphémère, et ne s'effectue ni par le *devayâna* ni par le *pitriyâna*, bien qu'on ne puisse écarter la possibilité que même un animal, dans certaines circonstances, puisse développer une conscience ayant une capacité de survie. Quant à ces êtres humains par la forme mais si peu *menschlich* par nature parce qu'ils n'accomplissent même pas une virtualité (*kâushalya*) dans les Œuvres, leur *Psychê* est dite renaître dans les seins des animaux, ou bien encore être perdue. De là (évidemment uniquement du point de vue humain, puisqu'il n'y a aucune supériorité d'un état par rapport à un autre aux yeux du Soi) l'importance capitale d'une naissance dans la forme humaine, car c'est ici et maintenant qu'est déterminé si l'individu héritera ou non de la Vie Éternelle, ou du moins d'une opportunité renouvelée de gagner la Vie Éternelle. En outre, le Véda est un corpus de Vérité où est présentée la voie de la vie, et cette Vérité, éternelle dans la conscience du Soi (sans distinction de la « connaissance » et de l'« être »), est transmise telle qu'elle a été « entendue », par une succession de Prophètes (*rishayah*) de *manvantara* en *manvantara*[7].

Tandis que le *pitriyâna* est ainsi manifesté au cours de la succession des *manvantaras*, le *devayâna* est essentiellement un parcours où l'individu est emporté de plus en plus loin de « la tempête de l'écoulement du monde » (Maître Eckhart, éd. Evans, I, 192), et, normalement, ceux qui voyagent dans la nef de la Connaissance ne « reviennent jamais » (*punar na avartante*). La seule exception à cela est celle d'un *avatara*, dont le retour ou la descente est en vérité inévitable, comme celle des Ancêtres mais avec cette différence

7. Dans d'autres versions de la légende du déluge, la continuité de la tradition est présentée de façon plus mécanique.

que, dans ce cas, la nécessité provient d'un engagement personnel purement volontaire (comme cela est tout à fait évident dans le cas des Bodhisattvas, dont la manifestation en tant que Bouddha résulte d'un *pranidhâna*), et avec cette particularité supplémentaire que, dans de pareils cas, la descente n'est pas tellement une incarnation effective ou un assujettissement impuissant aux conditions humaines, mais bien plutôt une manifestation (*nirmâna*) n'affectant pas la concentration de la conscience au degré supérieur de l'être à partir duquel a lieu l'*avatarana*[8]. Dans le cas d'un *avatarana* du Seigneur Suprême, cela doit être conçu comme un acte immédiat de la volonté et de la grâce[9], et, ici, *a fortiori*, la doctrine du *nirmâna* ou celle d'une incarnation purement partielle (*amsha*) doivent être citées[10].

Nous avons vu que toute procession d'un état d'être à un autre, bien qu'étant formellement « une mort à nouveau » (*punar mrityu*), est envisagée du point de vue védique comme le passage d'une étape à une autre lors d'un voyage sur la mer de la vie. Cette mer peut être considérée seulement comme ayant une surface horizontale tant que notre attention se borne à un même état d'être, mais, chaque fois qu'un changement d'état est envisagé, comme lors des voyages des Anges ou des Ancêtres, la surface de la mer de la vie est nécessairement conçue sous forme d'une pente[11] ou de l'enveloppe d'une succession de degrés, qui irait vers le haut ou vers le

8. Pour une explication de l'*avatarana* en liaison avec les Apântaratamas védiques et autres, se reporter au commentaire de Shankarâcârya sur les *Vedânta Sutras* III, 3, 30-31. La doctrine du *nirmâna* correspond à l'hérésie docétique dans le Christianisme et elle a son équivalent dans le Manichéisme.

9. Comme en BG, *passim*.

10. Tout comme, du point de vue chrétien, il est supposé que la totalité de l'être du Fils fut, de par l'Incarnation, emprisonné dans le sein de Marie.

11. Une considération globale du symbolisme traditionnel nous conduirait à identifier cette « pente » au pas d'une spirale centrée sur l'axe vertical de l'univers, ou bien comme de celle de l'arrangement des feuilles sur l'Arbre de la Vie.

bas selon les cas, et comme si elle allait d'une vallée à une colline ou vice versa. La pente, l'abrupt, ou la hauteur est appelée *pravat*, par contraste avec *nivat*, descente ou profondeur. *Pravat* se rencontre fréquemment dans le *Rig Veda* et dans l'*Atharva Veda*. Il suffira de noter ici AV VI, 28, 3 où il est dit que Yama fut le premier à atteindre la déclivité (*pravat*), découvrant le chemin conduisant à la multiplicité, et AV X, 10, 2 où les escarpements sont dits au nombre de sept, en rapport évident avec les sept degrés d'être, que sont les « trois Mondes » et les quatre cieux empyréens, Mahar, Janas, Tapas et Satyam, et encore AV XVIII, 4, 7 où la traversée des gués (*tîrtha*) des grands précipices est dite être effectuée au moyen des œuvres sacrificielles des méritants. Tout ceci s'accorde avec le Voyage Angélique des illuminés dans la nef de la Connaissance, et le Voyage des Ancêtres de ceux dont la nef est les Œuvres.

L'idée selon laquelle la mer de la vie est comme un océan et sa « surface » comme une pente, explique en outre une bonne part de la terminologie du voyage posthume et de celui d'un Manu. Par exemple, l'atteinte du degré d'un état d'être déterminé, port d'escale au cours du voyage, est conçue comme un amarrage dans un port, comme en AV XIX, 39, 7 où il est fait incidemment allusion au Voyage Angélique. Ce vaisseau naviguant dans le ciel est pourvu d'une haussière (*bandhana*) d'or, et des notions correspondantes peuvent être trouvées en ShB I, 8, 1, 6 dans l'injonction donnée à Manu, *vrikshe nâvam pratibandhîshvatam*, « amarre le bateau à un arbre » ; et Mbh III, 187, 48, « amarre le bateau au sommet de l'Himâlaya » ; et III, 187, 50, *nâu-bandhana*, « amarrage du bateau », désignant le sommet de l'Himâlaya où le bateau de Manu touche terre lorsque le déluge se retire. De la même façon, l'idée d'une pente ou bien d'un « vers le haut » opposé au « vers le bas », explique l'emploi constant du préfixe verbal *ava-*, « vers le bas », chaque fois qu'une descente sur la mer de la vie est envisagée, comme en AV XIX, 39, 8 où il est dit que pour ceux (les pèlerins sur le *devayâna*) qui « voient l'immortalité » il n'y a pas de « glissement vers

le bas » *na'avaprabhramshana*[12] et ShB I, 8, 1, 6 où la descente de l'arche de Manu est présentée comme *avasarpana*, avec la signification de « glissement vers le bas ».

Le parallélisme général de ce qui précède avec la tradition biblique est très étroit : le récit de la création dans la Genèse correspond à la création au commencement de l'actuel *kalpa*, celui du Déluge de Noé à celui du Déluge et de Manu Vâivasvata. Manu, cependant, n'est pas envisagé comme prenant avec lui une femme et des couples de créatures selon leurs espèces ; en d'autres termes l'appareil de la version hébraïque est à cet égard plus artisanal. Manu est un père de l'humanité au sens où tous les hommes sont dans la semence de Manu ; et du fait que la réincarnation des ancêtres n'est pas instantanée, mais jour après jour selon le cours naturel des événements, on doit comprendre non pas qu'ils descendirent littéralement dans l'arche de Manu, mais par le *pitriyâna* selon son acception générale, leur généalogie à partir de Manu étant, en quelque sorte, implicite et par vertu séminale. Leur naissance effective de jour en jour est décrite de façon quelque peu obscure, dans divers récits d'un retour lors du Voyage Patriarcal, comme une descente du *rasa* avec la pluie et un développement subséquent.

Le crépuscule des dieux de l'*Edda* et la restauration du monde qui s'ensuit peuvent aussi représenter la tradition originelle d'un déluge à la fin d'un cycle du monde : dans le *Völuspa*, des expressions comme *vepr oll válynd, ragna rok, verold steypesk, skelfr Yggdrasels, snysk jormongandr, himenn klofnar*, suivies de *Sér upp koma opro sinne jorth ór aegre ipjagroena... sás á fjalle fiske veiper*, et l'assemblée des *Aesir* faisant songer à *fornar rúnar*, constituent toutes d'étroits parallèles aux descriptions indiennes de la fin d'un âge du monde et de la restauration consécutive. La découverte du *gollnar toflor paers í árdaga*

12. Ce mot, divisé en *nâva-prabhramshana*, était à une certaine époque interprété comme équivalent de *nâu-bandhana*, mais ceci a été à juste titre rejeté pour des raisons grammaticales et autres. Le passage de l'AV ne se rapporte pas à la descente de l'arche de Manu, mais constitue une référence accessoire à un voyage vers le haut sur le *devayâna*.

âtta hofpo rappelle la version de Bérose de la légende du déluge (Isaac Preston Cory, *Ancients Fragments*, Londres, 1832, pp. 26 *sq.*), où un récit du commencement, de la procession et de la fin de toutes choses (un véritable *Purâna* !) est enterré à Sippara avant l'inondation de la terre, et retrouvé après le retrait du déluge, et alors à nouveau livré à la connaissance des hommes.

Table des matières